

B221
300

周易的思维与逻辑

李廉著

安徽人民出版社

目 录

前言.....	(1)
第一章 《周易》的哲学与逻辑	(10)
一 行为哲学与卜筮论证	(11)
(一) 《周易》的系辞与论证	(11)
(二) 《周易》的哲学与行为	(15)
二 行为逻辑与思维逻辑	(19)
(一) 行为逻辑的结构	(19)
(二) 行为逻辑中的思维	(22)
第二章 形象思维与逻辑	(27)
一 《周易》的宇宙形象图	(27)
二 从自然形象到思维形象	(30)
(一) 形象思维的基本形式——单一类形象	(31)
(二) 形象思维的认识形式——比喻	(32)
(三) 《周易》形象思维的多喻	(35)
(四) 形象思维的推知形式——想象	(36)
(五) 形象思维的语言表达方法——描述	(38)
(六) 《周易》形象思维的规律	(39)
三 从形象思维到抽象思维	(41)
(一) 从形象思维到普通思维	(42)
(二) 从形象思维到辩证思维	(44)
四 《周易》系辞的“范式”与问题	(46)
(一) 爻辞的“范式”与非“范式”	(47)
(二) 卦辞的“范式”与非“范式”	(51)
五 关于重新校正《周易》系辞的设想	(54)

(一)	重新校正《周易》系辞的原则	(54)
(二)	重新校正《周易》系辞的方法	(54)
第三章	普通思维与逻辑	(55)
一	《周易》的普通思维形式	(55)
(一)	《易经》的普通概念	(55)
(二)	《易经》的普通判断	(57)
(三)	《易经》的普通推理	(60)
二	《周易》的普通思维规律	(64)
(一)	同一律的体现	(65)
(二)	矛盾(不矛盾)律的体现	(65)
(三)	关于排中律	(66)
三	《周易》的普通思维方法	(66)
第四章	辩证思维与逻辑	(69)
一	“—”与“-”的辩证逻辑	(70)
二	经卦的辩证逻辑	(72)
三	别卦的辩证逻辑	(73)
四	《周易》的辩证思维方法	(79)
(一)	一般辩证思维方法	(79)
(二)	特殊辩证思维方法	(84)
五	《周易》的辩证“多值逻辑”	(88)
第五章	《周易》的辩证符号系统	(92)
一	符号的对立统一机制	(92)
二	符号的“形”与“义”的统一	(93)
三	符号的一般与个别的统一	(94)
四	符号系统的辩证结构	(95)
(一)	符号系统的三级结构	(95)
(二)	别卦符号的六层“集合”	(96)
五	《周易》推理的符号格式	(98)
(一)	“遇…之…”推理的格	(99)

(二) “遇…之…”推理的式	(100)
六 符号系统的规律与规则	(100)
(一) 符号系统的规律	(100)
(二) 符号系统的规则	(102)
第六章 《周易》的符号结构与物质的元素结构	(107)
一 物质的元素结构和运动	(107)
(一) 物质的元素结构	(107)
(二) 物质元素的运动变化	(108)
二 《周易》的符号系统对于物质元素结构和运动的相应	(109)
(一) 《周易》的符号结构与物质的元素结构	(109)
(二) 《周易》的符号推演与物质的元素演化	(112)
三 对辩证推理和人工智能机的启示	(114)
(一) 对辩证推理的启示	(114)
(二) 对人工智能机的启示	(117)
第七章 《周易》的古典预测学	(118)
一 《周易》的预测学公理	(118)
二 《周易》预测学的逻辑与方法	(121)
三 《周易》预测学的推理形式	(124)
四 《周易》预测学的理论体系	(127)
五 《周易》预测学的历史局限	(128)
第八章 《周易》的认识论和方法论	(132)
一 《周易》的认识论思想	(132)
(一) “知”论	(132)
(二) 观、察、见	(134)
(三) 思、意、言	(136)
二 《周易》的方法论思想	(141)
(一) “法”论	(141)
(二) “效”法	(142)

(三) 取类法	(142)
(四) 类族法	(143)
(五) 类长法	(143)
第九章 中国哲学和逻辑学思想的渊源	(146)
一 中国哲学思想的渊源	(147)
(一) “太极”说	(147)
(二) 天人说	(148)
(三) 阴阳说	(150)
(四) 刚柔说	(151)
(五) 中道说	(154)
(六) 变通说	(155)
二 中国逻辑学思想的渊源	(159)
(一) 《周易》是“断天下之疑”的书	(159)
(二) 《易传》中的逻辑学范畴	(160)
附录：《周易》系辞试校	(173)
后 记	(194)

前 言

在中国文化史上,《易经》称得上是一部奇书。它不仅以其神秘的魅力吸引了无数思想家、学者、巫师乃至普通群众的注意力,致使古今治易、演易、学易者队伍庞大,形成了一种特殊的文化现象;而且《易经》本身那套特殊的符号系统,也几乎成了千古之谜,让人颇费猜想。《易经》又可以说是一部百科全书,人们可以从多方面加以研究。这里,我们试图从中国的思维史、逻辑史角度剖析一番这套特殊的符号系统,这既非聊发思古之幽情,亦非追赶学界之时髦,而是力图以科学态度与理性的精神为易学的科学化做点实际的努力,为继承和弘扬传统文化精神做点具体的工作。

如果确实像《周礼·春官·宗伯》记载所说:

掌三易之法,一曰连山,二曰归藏,三曰周易。其经卦皆八,其别卦皆六十四。

则由“一”与“--”构成包括经卦与别卦在内的辩证符号系统,至少证明在公元前 16 世纪以前,即距今 3600 年以前,在中华大地上,我们的老祖先不仅能辩证思维,而且创造出彪炳千古的辩证符号系统。

有系统性的思维,且有系统性的符号表达,其中必有逻辑(Logic)。这就是“连山”易产生一千年以后,古希腊唯物辩证法奠

基人赫拉克利特(约公元前 540—480 年)第一次提出的 λόγος(逻各斯)。所以,在七十年代末,当我起草《辩证逻辑》一书时,^①已经注意到并吸取了《周易》中经卦与别卦的辩证符号,以及由它们表达的多样性对立统一的辩证逻辑思维形式。从那时起,我就渴望对《周易》中的思维与逻辑,进行比较全面和系统的学习与探索。但由于教学和科研任务的需要,我还是决定先从事翻译安东·杜米特留的《逻辑史》(History of Logic)。一译就是五年(1984—1988 年),在南京大学、苏州大学和复旦大学几位教授和年轻人的通力合作下,终于完成译稿,又经过一年多的校阅和打印,1990 年 5 月将九卷打印本交商务印书馆编辑部。于是我才得以腾出手来,进一步学习和研究这部中国古代的“大百科全书”。

自知自己的《易》学根底浅薄,在探索《易经》的过程中,主观境界内的迂回天地窄狭,这就更加迫使我不能不严格遵守辩证唯物主义与历史唯物主义的基本原则。首先是唯物主义,《易经》中有什么,我才说什么;同时是辩证法,注意《易经》思想的内在联系、发展、变化;又必须是历史的看待,它是两千多年前的大作,又是一部内容自身随着历史发展而发展的大作,因此,必须实事求是地研究和思考《易经》,才能认识它的真正面目。当然,研究和思考都带有研究和思考者的主观能动性,在对《易经》内容的理解和阐述方面,又必然受到主观条件的制约。由于我是出于弘扬中国古代文化的目的而研究《易经》,这就使我必须时时警惕:“不能拔高历史”,“不能歪曲历史”。这虽是老生常谈,然而要做到这一点确非易事。因此,在这本小册子中,既可能有被忽略的和非全面理解的内容,也可能有夸大其辞,无意中为古老的《易经》抹上一道现代色彩。如何掌握好“古为今用”的原则,我是在不断解决矛盾中进行的。

^① 此书于 1982 年由安徽人民出版社出版。

二

从《易经》中,我发现逻辑学在中国有它独特的形式,有它独特的产生、形成、发展的过程。其内容与形式与古希腊和古印度逻辑学有共同之处,更有自己的特色。似乎逻辑学在中国的产生和发展为世人留下一个必然的和比较全面的轨迹。这就是先有行为的逻辑学(Logic of Practic),然后才产生思维的逻辑学(Logic of Thinking)。思维的逻辑学则是在更高的层次上指导人们合乎逻辑的行为。这是符合人类认识发展的规律的。《易经》体现着这一认识发展的踪迹。

行为逻辑之中有思维。思维在《易经》中体现为形象思维与抽象思维的统一,并体现着从形象思维向抽象思维的过渡以及二者的相互转化。

在形象思维中,我们发现《周易》形象思维的基本形式是“单一类形象”(可简称“形象”),不是具体的、个别的事物的形象,而是“类”,自然包含着个别。《周易》形象思维的“认知”形式,即表示或说明对象是什么的语言形式,不是“定义”,而是“比喻”或叫“譬”,与《诗经》中的“比”相似。这种对同一对象的“比喻”是“多值”的,是内容多样的。形象思维的“推知”形式,即从一个形象联想出另外相关形象的思维形式是想象,与《诗经》中的“兴”相似。形象思维的语言表达方法和形式是“描述”,与《诗经》中的“赋”相似。形象思维有其思维规律。概括起来说主要是三条:

相似相异律。

形意一致律^①。

多样协调律。

^① 形意一致包含形神一致的涵义。

在《周易》的爻辞和卦辞中，体现着从形象思维向抽象思维过渡的形式，将形象认识转化、上升为抽象认识的方法是“经验归纳法”(Experimental induction)。这种归纳法与培根的归纳法不同，不是从同类的不同对象，根据其共同性推导出一般，而是从个别经验的多次重复中，认识同一对象的属性，并将这种属性视为一般或普遍。

《周易》的爻辞和卦辞中体现的抽象思维，正像形象思维一样，都是古典思维^①，其中包括古典的普通思维(抽象同一性思维)和古典的或朴素的辩证思维(具体同一性思维)。形象思维、普通思维、辩证思维各有其思维形式、思维规律与思维方法，从而各有其逻辑。

形象思维的逻辑已如前述，普通思维的逻辑与现代普通思维的逻辑相一致。《周易》中的辩证逻辑，至少有如下四大特点：第一，多样性对立统一的思维形式；第二，辩证逻辑的多值系统；第三，辩证逻辑从一元辩证前提，可以推导出多元以及多层必然结论的推理形式；第四，具有对立统一机制、三级辩证结构，别卦的六层“集合”，且是形义一致、一般与个别结合的辩证符号系统，对于建立现代辩证逻辑的形式化系统，有十分可贵的借鉴意义。它不仅与本世纪初以来东西方关于辩证逻辑形式化的探讨在原则上一致，而且对今天的研究有很重要的启示。

三

《易传》是《易经》的继承和发展。在其阐释《易经》的哲学和逻辑思想中，可以明显地看出作者杰出的认识论与方法论思想。在认识论方面，首先，《易传》的术语不是“认识”一词，而是“知”，因

^① 区别于原始思维与现代思维。

此,中国式的“认识论”可称为“知论”。在《易传》中,知有两个相互对立统一的含义:其一是作为动词的“知”,即“知道”、“认知”;其二是作为名词的“知”,即知识或认知成果的积累,《系辞上传》称之为“知以藏往”;二者结合为一,便构成哲学史上通常所说的“认识论”——“知论”。

“知论”虽未曾系统地论述有关认识论的范畴,但却提出了“认识论”范畴的系统。这就是:(一)观→察→见,基本是感性认识的过程,“见”且具有向理性认识过渡的中介性质;(二)思→意→言,属于理性认识的过程,“言”则是认识、思想的语言表达。

在方法论方面,《易传》首先对方法论之“法”——一般方法,有明确的规定,可以称之为“法论”,认为“法”是根据对立面变化而制定,是为了“用”的目的,且为中国人民所利用。这就是《系辞上传》所说:

是故阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通……制而用之谓之法。利用出入,民咸用之谓之神。

这里的“神”当然不是“神仙”的神,而是“神妙”之神,由此可见《易传》作者是多么重视作为“方法”论之法了。《易传》提出的方法论范畴有“效”、“取类”、“类族”、“类长”等。其中的“效”与中国逻辑史上将《墨辩·小取》篇的“效”看作推理方式,有所不同。《易经》讲的“效”是仿效的效,与当代的仿生学、模拟论以及控制论的仿效是一致的。其实,《小取》篇所讲的“效”,其原文是:

效者为之法也。所效者,所以为法也。故中效,则是也;不中效,则非也,此效也。

这里的“效”显然讲的是一种方法,即“效法”,与《易传》的概念是一致的,是仿效的效,是一种“法”,而不仅仅是一种“推理方式”。关于“取类”、“类族”、“类长”等方法,都有其迄今仍然有效的内容。

虽然《易传》没有对它的认识论思想和方法论思想作集中系统的理论上的论述,但却分散地体现于《易传》之中。这在中国哲学史

和逻辑史上,乃至在世界哲学史和逻辑史上,都是极为重要的贡献和发现,是中华民族的骄傲,应当受到学术界、文化界的重视。

与此相关联,中国的哲学思想和逻辑学思想,可以说都渊源于《周易》。

《周易》包含两个有内在联系的部分,即《易经》与《易传》。关于《易经》成长的时代,一般倾向于殷末周初,相传为周文王姬昌(约公元前11世纪)所作。我倾向于这一观点。因为《易经》的辩证符号系统可能是分期创立的,例如先有经卦而后有别卦,然而最后统其成的,不可能是若干彼此无关的人,很可能是一位思想家或者再加上他的助手。《易经》从卦象符号到卦辞、爻辞,是一个有机体,不大可能是由不同时代的人拼凑而成。但它可能有散佚,也可能有后人的补充,而它的思想体系,我认为是出自中国古代一位大思想家之手,正像古希腊的《理想国》和《工具论》是分别出自柏拉图和亚里士多德之手那样。

在哲学思想方面,《易经》的“立象”、“设卦”、“系辞”,基本构成一种朴素唯物宇宙论。《易传》中提出的“太极说”、“天人说”、“阴阳说”、“刚柔说”、“中道说”、“变通说”等,既与道家的思想相联,又与儒家的思想相联,且与阴阳五行家以及春秋战国时期的一些大政治家的思想相联,例如晏婴、范蠡等。“十翼”的作者将自己的论证指明是阐释《易经》。实际上,他们的思想对《易经》既有继承更有发展,然而却都溯源于《易经》。在这里,应当特别提一提《易传》的“变通”理论,可以说它是古代中国最早且自成一说的朴素唯物辩证法思想,所谓“一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”,所谓“穷则变,变则通,通则久”,都是《易传》“变通说”的重要侧面,很需要弘扬。可惜的是,在先秦时期,这一思想没有受到重视和发展。公孙龙的《通变论》反而变成了只讲“变”不讲“通”的形而上学。

在逻辑学方面,我国的逻辑史著作一般都是从名辩家例如邓析谈起,也有人从老聃讲起,对《易经》没有给予重视。胡适之先生

的《先秦名学史》，虽然着意论述了《易传》中的逻辑思想，却全部挂在了“至圣先师”孔子的名下，而且也不全面。其实，在《易传》中，关于先秦几家逻辑学的重要范畴，都明确提到了，有的论述既周全又系统（例如关于“类”），甚至《墨辩》尚有所不及。《易传》的作者明确肯定《周易》是“断天下之疑”的书，并分别论述了由辩、类、故、理、名、辞、长等范畴构成的体系，且关于这些范畴的观点与名家、儒家、墨家等的相应观点都相通。这就是说，春秋战国时期参与写“十翼”的作者，既继承了《易经》的逻辑思想，又发展了《易经》的逻辑思想，然而却都溯源于《易经》。应该在此说明关于“长”这个范畴，它在《易传》中的含义是“推理”，就是《系辞上传》所说：“……八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”验之于《墨辩·小取》，也有类似的论断：“夫辞，以理长，以类行者也。”然而，我国已经出版的几本逻辑史，都将“说”看作墨辩逻辑学的“推理”范畴，论据有四，然而除了肯定“说”是“说以明也”（《经上》）之外，其他论据很难被认为“说”包含“推理”的意义。我认为这是中国逻辑史上值得重新探讨的一个问题。

四

研究《周易》的“立象”、“设卦”、“系辞”，自然要联系到它们的“先行”者——殷商的卜辞，从二者的共同目的性和作用，又自然地使我想到了它们该是我国古代已经形成的“预测学”，从已有的经验、知识，通过卜筮，预测未来的吉凶，以决定人们的策略和行止。不过，《周易》的占筮要比殷商的占卜先进得多。

根据历史考证，中国早在仰韶文化时期（约公元前 5000—800 年）就有了占卜。第一块卜骨发现于河南淅川县下王岗遗址。属于龙山文化时期（公元前 2800—2300 年）的，有山东龙山城子崖遗址，也发现牛和鹿的肩胛骨上有“示兆”的裂纹，有的像殷商的卜骨

那样，还钻了孔。特别在邯郸涧沟遗址中，发现大量卜骨，用猪、羊、鹿和牛的肩胛骨，有火灼痕迹，表明占卜活动的规模在扩大。属于齐家文化时期（约公元前 2000 年前）的有甘肃永靖大何庄遗址，也发现卜骨 14 块，都是羊肩胛骨，有灼而无钻、凿痕迹。这种占卜活动传到殷商时期，已很盛行，且已形成一门“学问”，仅从已经出土且被确认为有文记载的卜龟、卜骨约有 15 万片。《周礼·春官·宗伯》对殷商这门占卜之学（也是预测之学），有比较详细的记载：

太卜掌三兆之法，一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。其经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百。

“玉兆”就是龟兆有玉纹；“瓦兆”就是兆有瓦纹，“原兆”就是兆有田地裂纹。三种类型的兆的“颂”——卜辞（断定吉凶之辞），各有 1200 条，总数共 3600 条。可见，到了殷商时期，已经对历来占卜的经验有所积累、整理和总结，形成了洋洋大观，“纹”、“辞”并茂、卜辞结构完整有序^① 的占卜学——实际是最古的“预测学”。

西周人也用龟卜和骨卜，但运用《周易》则主要是占筮。卜与筮都是具有或然性的带有迷信成份的“预测”活动。然而《周易》的筮则比殷商的卜有很大的进步。因为《周易》的卦象、卦辞与爻辞是建立在对自然、社会规律性有一定认识的基础上的，有其合理的内核，且其卦辞、爻辞是既定的推导前提，不像卜兆那样随主观臆断而定。由此可见，《周易》是比殷商占卜的“预测学”有所进步的“预测学”。这个预测学在中国历代都有继承和发展，其具体内容尚有待进一步探索。

人类社会的发展是需要预测学的，今日，我们能否建立起与现代科学相称的预测学？这是一个诱人的学术课题。在现代这种文化氛围中研究《周易》，除在哲学上及指导思想上坚持辩证唯物主

^① 据我国甲骨学的论证，一条完整的卜辞包括叙辞、命辞、占辞、验辞四部分。“叙辞又称前辞，即占卜的时间和贞人。命辞，又称贞辞，即此次占卜所问的内容。占辞，即商王看了卜兆所下的判断。验辞，即征验之辞。”（《甲骨学通论》第 130 页）

义的立场外,还要在具体治学方法及解释手段上吸取现代科学的成就,现代的符号学、解释学理论虽然都是西方提出的,但在许多方面对我们有启发。在研究和阐释《周易》的过程中,我亦有意识地借鉴了这些理论与方法,以求在视角上更加灵活一些;同时,我对建立在科学基础上的未来预测学也颇有信心,虽然至今我没能提出自圆其说的预测系统,但我却看到了通向彼岸的桅杆,这能不令人欣喜吗?

第一章 《周易》的哲学与逻辑

哲学的目的在于指导人们的行为,这是古今中外一切哲学的共性。不管是剥削阶级的哲学还是被剥削阶级的哲学,不管是唯心主义的哲学还是唯物主义的哲学,不管是教人“有为”的哲学,还是教人“无为”的哲学,不管是用各种不同方式解释世界还是一心一意要改变世界等等,盖莫能外。《周易》从“经”到“传”突出地体现着哲学的这个共同的目的性,这就是它为什么能被作为“卜筮之书”的根本所在。

逻辑学被认为是关于人类思维的思维形式、思维规律和思维方法的理论,是关于推理的科学。然而,它的理论则来源于人们的思维实践,来源于人们表达思维、交流思想的语言或其他方式之中,是具体地表达思想的思维形式、思维规律、思维方法的一般形式、一般概括。前者在中世纪的西方被称为“第一意念”(First intention),如今我们称之为“第一层思维形式”;后者在中世纪的西方被称为“第二意念”(Second intention),如今我们称之为“第二层思维形式”。《周易》的卦辞与爻辞,鲜明地体现着我国古代先贤的逻辑思维(第一层思维形式),它的“传”更包含着逻辑理论(第二层思维形式)的萌芽。

不仅如此,《周易》的卦象、卦辞、爻辞,还体现着从哲学过渡到逻辑学的中介环节,也是从哲学思想转化为人的社会行为的中介环节。它既是哲学的又是逻辑的,既是理论的又是实践的,既是一般的又是特殊的,它们综合地体现于人们的行为之中,所以,我称

之为行为逻辑 (Logic of practice), 以与思维逻辑 (Logic of thinking) 相对应。

一 行为哲学与卜筮论证

(一)、《周易》的系辞与论证

卜筮, 它的目的是为卜筮者取得行为(包括不行为)决断的前提, 或取得关于客观现象与人事行为关系论断的论据, 以便抉择人们的行为。其实, 自古迄今, 将《周易》看作“卜筮之书”, 还只是讲了《周易》实用的一面, 对于《周易》被引证为论据, 并藉以进行逻辑推理论证的另一面, 则很少从思维或逻辑方面加以论及。根据《左传》和《国语》的记载, 《周易》在先秦时期, 既被用来作为卜筮解决疑难之书, 也用其卦辞、爻辞作为类比的依据或演绎的前提, 进行推理论证。在这方面, 高亨先生曾对《左传》、《国语》中引用《周易》进行卜筮和论证有所阐述和统计。他说: “《左传》里用《周易》占筮人事的有十一条, 引《周易》论证人事的有六条, 用与《周易》同类的筮书占筮人事的有两条。《国语》里只有用《周易》占筮人事的三条。共计二十二条。占筮与引证是十六比六。这样比重, 大致可以说明, 春秋时人用《周易》占筮人事的时候多, 引《周易》论证人事的时候少; 也就说明春秋时人基本是从占筮角度来利用《周易》, 但已经开始从哲理角度来理解《周易》了。”^① 可见, 《周易》不仅被用来作为“筮书”, 而且被用来进行推理论证。其实, 卜筮的过程也主要是推理论证的过程。为了说明《周易》对卜筮和论证所发挥的哲学作用和逻辑作用, 我们先举《左传》和《国语》中记载的运用《周易》进行卜筮和论证的实例, 以见一般, 然后再作进一步的分析和说明。

卜筮例 1:

^① 《周易杂论》第 107 页。

《左传·昭公十二年》：

南蒯之将叛也，枚筮之，遇《坤》 ䷁ 之《比》 ䷇ 。曰：“黄裳，元吉。”以为大吉也。示子服惠伯曰：“即欲有事，何如？”惠伯曰：“吾尝学此矣。忠信之事则可；不然必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰：黄裳，元吉。黄，中之色也；裳，下之饰也。元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠；率事以信为共；供养三德为善；非此三者弗当。且夫易不可以占险。将何事也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳。参成可筮，犹有阙也，筮虽吉，未也。”

《左传》记载的这段占筮的故事说明：同一占筮，依据《周易》的同一爻辞（《坤》卦《六五》爻辞），得出两种相反的推断结论，然而都是以《周易》的同一爻辞为“定理”。南蒯占筮，得“遇《坤》之《比》”之卦，其爻辞为“黄裳，元吉”，因此，将这一爻辞与他的“叛”作类比，将他的“叛”比作“黄裳”，从而推断出他的“叛”是“大吉也”。惠伯则认为南蒯类比不当，他说：“黄裳，元吉”是指“黄，中之色也；裳，下之饰也；元，善之长也”。然而南蒯不具有这三个条件，而是相反：“中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极”，所以他这一筮的结论是：“筮虽吉，未也。”我们要注意的是：无论南蒯还是惠伯，都是将《周易》的卦象、系辞作为推断所依据的论据和前提。

卜筮例 2：

《左传·闵公元年》：

初毕万筮仕于晋，遇《屯》 ䷂ 之《比》 ䷇ 。辛廖占之曰：“吉。屯固，比入，吉孰大焉！其必蕃昌。震为土，车从马，足居之，兄长之，母复之，众归之。六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙必复其始。”

辛廖将卦象及其卦名所体现的《周易》哲学思想的一般原理，作为演绎推理的前提或论证的论据，得出结论说：“吉孰大焉！其必

蕃昌”和“公侯之子孙必复其始”。

卜筮例 3:








《国语·晋语》:

十月，惠公卒。十二月，秦伯纳公子。……董因迎公子于河。公问焉，曰：“吾其济乎？”对曰：…“…臣筮之。”得泰之八。^①曰：“是谓天地配，‘亨，小往大来’。今及之矣，可不济之有！……”

这个故事是说：秦穆公帮助晋文公重耳去夺取晋国，董因为重耳占了一卦，得《泰》卦。董因先以《泰》卦卦象为论据，由于《泰》卦卦象是下乾上坤，乾为天，坤为地，“天地交而万物通”^②，所以他说：“是谓天地配”，并借卦辞“小往大来，吉，亨”，从而推断出“可（何）不济之有”的结论。显然，这也是以《泰》卦卦象和卦辞为演绎推理的前提或论证的论据而作的论证和推理。

论证例 1:

《左传·昭公二十九年》:

秋，龙见于绛郊。魏献子问于史墨，…对曰：“…龙水物也，水官弃矣，故龙不生得。不然《周易》有之，在《乾》之《姤》，曰：‘潜龙勿用’。其《同人》，曰：‘见龙在田’。其《大有》，曰：‘飞龙在天’。其《屯》，曰：‘亢龙有悔’。其《坤》，曰：‘见群龙天首，吉’。《坤》之《剥》，曰：‘龙战于野’。若不朝夕见，谁能物之。……”

我赞成高亨先生对这段历史记载的解释，他说：“这是史墨引用《周易·乾·坤》两卦的爻辞证明古代有龙。”

论证例 2:

《左传·宣公十二年》:

晋师救郑…及河，闻郑既及楚平，桓子欲还……彘子曰：

① 没有变卦。

② 《彖》辞。

“不可。……”以中军佐济。知庄子曰：“此师殆哉！《周易》有之，在《师》䷆之《临》䷒曰：‘师出以律，否臧凶。’执事顺成为臧，逆为否，众散为弱，川壅为泽。有律以如已也，故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之谓临。有帅而不从，临孰甚焉？此之谓矣。果遇必败，毙子尸之，虽免而归，必有大咎。”

这段记载是说，晋国知庄子引用《周易·师》卦的《初六》爻辞：“师出以律，否臧凶”，推论骊子违反军队纪律必然失败并且招祸。

论证例 3：

《左传·昭公元年》：

晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：“疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊。䷑……”赵孟曰：“何谓蛊？”对曰：“淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊；谷之飞亦为蛊；在《周易》女惑男、风落山谓之《蛊》，皆同物也。”

这一段记载说明，医和在解释“蛊”字的含义以后，又引证《周易·蛊》卦卦象推论晋侯“疾不可为也”。《蛊》卦䷑是上艮下巽，艮为山，巽为风，《蛊》卦是风吹落山木之象；艮又为少男，巽为长女，《蛊》又是女惑男之象。所以说：“在《周易》女惑男、风落山谓之《蛊》”。

从上述两类举例可以看出，无论是通过卜筮，借《周易》的卦象、卦辞或爻辞进行对“卦题”^①的类比推理或演绎论证，还是通过引证《周易》的卦象、卦辞或爻辞进行对论题的类比推理或演绎论证，都是将《周易》的卦象、卦辞或爻辞作为公理或定理，作为论据或前提的。《周易》为什么能扮演这样的重要角色，是《周易》在古代被当作宇宙的原理看待的，用现代的语言来说，是《周易》被看作反映宇宙一般规律的哲学。人们通过卜筮的途径或方法，从《周易》的

^① 本文称被占筮的问题为“卦题”。

卦辞和爻辞中寻求推断所要卜筮的卦题的吉凶休咎，当然是非科学的，是或然的，犹如掷骰子，是凭机遇，碰运气的，然而《周易》是我国先贤认识世界的总汇，有其符合客观实际的方面，所以，借《周易》的卦辞与爻辞为论据和前提进行类比或演绎推理、论证，则并非是非毫无道理，不宜一般称之为“神秘”或“迷信”。《周易》包含着真理的颗粒。

（二）、《周易》的哲学与行为

提到《周易》的哲学，一般都讲的是由“十翼”所表达的关于世界一般规律的理论。这里主要论述的是《周易》的爻及由爻结合成的经卦与别卦所体现的哲学思想。

首先，从“一”与“—”两个被称为“爻”的符号来看，符号的创立者，不管是始于夏代的“连山”还是更早的时期，都是用这两个符号标志两种彼此相反又相互依存的东西。用现代的哲学术语来说，这是两个既彼此差异或对立或对抗的又相互依存，构成一个统一体的方面，它们可以是“女”与“男”，二者结合为“社会”；它们可以是“地”与“天”，二者结合为“世界”；它们可以是“阴”与“阳”，二者结合为“光”；……“社会”、“世界”、“光”等等，都是这相互差异而又相互依存的双方构成的“一”。然而，在《周易》的卦象符号系统中，没有关于表示“大一”的符号。因此，从认识的实际过程来看，应是先认识了具体的“二”（两个对立的或不同的东西），然后才认识到由它们构成的“一”。这个“一”也是具体的，而不是抽象的。由男女结合成的“群体”、“家庭”、“社会”，由天地结合成的宇宙或世界，都是这种具体的“一”。因此，《周易·系辞传》的作者所说：“是故，易有大极，是生两仪”，则是将自己的猜测，外加于《周易》的哲学体系的。在《周易》的卦象中并没有这个抽象的“大极”或“大一”或“太极”。后来老子又说这个“大”是“道”，是“道生一”，又说：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信……。”（二十一章）只有《庄子·

大宗师》最先提出“太极”之说。其实，在《周易》中，这“一”是具体的，是明确的，是由“一”与“—”构成的，是物，又是对立物或差异物的统一。这种哲学思想既是唯物的又是辩证的，但是朴素的。

其次，《易》的经卦与别卦的制作，也体现着《易》作者的朴素唯物辩证法思想。关于经卦为什么是由三个爻组成，别卦为什么是由六个爻组成，《周易》的《系辞传》和《说卦传》都有解说。前者说：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉。有地道焉。兼三才而两之，故六；六者非它也，三才之道也。”后者说：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以，立天之道，曰阴曰阳；立地之道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”这两段的解说，不仅与《周易》经卦和别卦的实际相违背，而且本身自相矛盾，又与经卦、别卦制作的历史时代相矛盾。第一，《系辞传》与《说卦传》的“三才”说，与经卦的任一卦都不符合，䷁(坤)卦的三个爻除了排列的位置有上中下以外，其本身完全一样，怎么表现为“三才”？䷀(乾)卦也同样如此，又怎样表现“三才”呢？其他六个经卦，不是由两个“—”和一个“一”组成，就是由两个“一”和一个“—”组成，并无三个不同的爻又怎么表示“三才”呢？第二，《周易》中明确命名䷁为坤，“䷀”为乾，然而，《系辞传》既说经卦的每一卦是“兼三才”，又说“乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰”，这不是自相矛盾吗？《说卦传》既说：“乾为天”，“坤为地”，又说乾(䷀)与坤(䷁)都是“兼”天、地、人合成的“三才”，不也是自相矛盾吗？至于说“三才”之一是“人之道”，而“立人之道，曰仁曰义”，则是弄错了时代，须知在创立经卦之时，还无所谓“仁”与“义”之说。有文字可考的“仁义”的记载，当在《连山》易或《归藏》易之后，至少在经卦创立的五百年之后^①。因此，说经卦的三画建立于“立人之道”之上，显然是牵强附

^① 《连山》为夏(公元前 21—16 世纪)《易》，《归藏》为殷(公元前 16—11 世纪)《易》，“仁义”之说，始见于《老子》。

会,是将自己的思想外加于《易经》。至于说别卦的六画是“兼三才而两之”,其不合《易经》的原意,更显而易见了。如果也将这些或类似的“十翼”中的说法,当作《易经》的哲学,是值得“再认识”的。

《易经》的经卦用三画(三个爻)表示,别卦用六画(六个爻)表示,应从《周易》的整体思想中去探求。但由于“文献不足”,请允许我从符号本身、产生符号的时代,以及甲骨文等三方面,说一点个人的看法。

首先,《易经》的经卦用三个爻表示,别卦用六个爻表示,体现着我们老祖先认识世界的发展过程,先是认识到客观存在的八大类物:天、地、雷、火、风、泽、水、山;而且后六者是由天(“—”)与地(“--”)的结合产生。因此,八卦卦象符号的结构,有两种不同的情况,一种是天与地,它们分别是由单一的“—”或“--”组成;另一种是由“—”与“--”的结合组成。正像前面已经提到的《易》的作者,认识到“--”与“—”是一个统一体的两个方面,有“--”必有“—”,无“--”必无“—”,反之亦然;而其他六经卦,则是由“--”与“—”结合的派生物,或雷、火、风、泽、水、山六者中包含着一定的“--”与“—”的因素。

其次,《易经》的八经卦和六十四别卦表示的都是客观存在的“象”或形象。为什么经卦用三画或三个爻表示,经卦本身为我们提供了以下的标志:(1)“☰”与“☷”标志着一与多,群与类,它们分别都是同类单一物的多数的形象概括,“—”表示该类的单一分子,“☰”则表示该类的多,也就是该“类”。在群婚时代,一方为男,一方为女,正反映为“☰”与“☷”,因此,我推测“☰”与“☷”的创立,与群婚社会的现象有联系。甲骨文中有这样一个字“𠄎”,金文书为“𠄎”篆文作“𠄎”象气之层叠流动之形,《说文》训:“云气也”,一般被认为“气”字,实际上《周易》的乾卦,其卦象就是“☰”,象征天的多层次。《诗经·小雅·鹤鸣》有“鹤鸣于九皋,声闻于天”,朱熹注:“皋,泽中水溢出所为坎,自外数至九,喻深远也。”可见“地”也是分

多层次的,《易》的作者用“ ”表示多层次的地,也是一种“类”,而不是将天和地看作抽象的“才”。长时期以来,《易》学研究者认为《易》的八经卦是反映世界的八类事物,是符合《周易》哲学的原意的。

再次《易》的卦象从八卦发展到六十四卦,体现着我们的祖先对客观世界认识的发展。用八个经卦,只能表示由乾坤演变为雷、火、风、泽、水、山的八大类事物及其相互关系,无法表达新认识的更多类事物及其相互关系,并且已经认识到新认识的各类事物又与先前认识的八大类事物有着内在联系,它们都包含“—”与“--”所标志的两个要素,它们又是八大类事物各各相互对立统一的产物,并且组成两两相反相成、相互对立又相互转化的“综卦”。在六十四别卦之中和之间,存在着爻变(量变),每一爻的由“—”变为“--”或由“--”变为“—”,或在同一卦中进行爻的变位(位变),都会发生卦变(质变)。六十四卦,都可能发生一爻变、二爻变、三爻变、四爻变、五爻变、六爻全变的情况,因此爻的变化合乎规律地便有 $64 \times 64 = 4096$,除去重复的变,再加乾卦和坤卦的两个用卦,所剩的有 $(64 - 22) \times 64 + 2 = 2690$ 爻变和卦变。这样包含着内在矛盾结构的爻变卦变(类属量变质变)的辩证运动,用抽象的形而上学的“兼三才而两之”的说法,是不能表达的。

《易经》是用六十四卦及其变化反映宇宙事物的全部及其变化的,由此可见,《易经》的卦象系统,体现着《易经》作者的朴素唯物辩证思想,同时也体现着这一思想体系的封闭性和循环论。这就是我所理解的《易经》对宇宙一般规律的描述,也就是《易经》的哲学,其中并没有什么“神秘”和“迷信”。

然而,《易经》作者将宇宙的一般规律应用于社会生活,则犯了历史唯心主义的错误,规定社会的复杂生活也为 64 大类,384 小类,用卦象的一般,来规定生活的特殊。这就是用 64 卦辞和 384 爻辞,将人类的社会生活行为尽限于此,作为可行与不可行的规范,

其谬误和迷信性质,也产生于此。但是,由于《周易》的哲学具有合理的内核,而其卦辞和爻辞辞义是先民们长期经验的记载,依此而进行的类比或演绎推理,即通过占筮,借《周易》的卦象、卦辞与爻辞,推断“卦题”的吉凶吝咎等,就具有一定的或然性。在过去两三千年中,无论是皇帝大臣以及平民百姓,普遍相信《周易》对占筮的“灵验”,也不是全为“迷信”,特别是应用《周易》的哲学原理于天文、气象、农牧、医药和政事,曾经大大促进了古代文化的发展。

二 行为逻辑与思维逻辑

由于《易经》的作者应用宇宙的一般规律来指导人们避凶趋吉,认识现实的安危,决断自己的行止,便创作了《易经》的“立象”、“设卦”、“系辞”,构成了由 64 条卦象、卦名、卦辞与 386 条爻象、爻名、爻辞相结合的逻辑体系。

这个逻辑体系是社会现象与行为的划分体系,64 大类,386^① 小类,囊括了一切社会的具体现象与行为,由于它是社会现象和行为的分类概括,用以决定人的社会行为,因此,我称之为“行为逻辑”,它实际上是社会现象与行为的分类“形式”,而不是具体的现象与行为,但它能够适用的每一类具体现象与行为,则是难以数计的。


(一)行为逻辑的结构

《周易》的行为逻辑特征,还体现于它的每一卦象、卦辞以及每一爻象、爻辞自身的逻辑结构,与全卦的逻辑结构。关于这些方面,将在下面分章论述,这里先从总的方面提一提。《周易·系辞上传》说:“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”从卦辞与爻辞的分别结构和综合结构


① $64(\text{卦}) \times 6(\text{爻}) + 2(\text{乾卦的“用九”爻与坤卦“用六”爻}) = 386$ 。

来看,上述的解说是有道理的。下面举两则实例予以说明。

例一:同人卦卦辞

 (离下乾上)[同人]。同人于野。亨。利涉大川。利君子贞。

这是《周易》64个卦辞中比较完整的“范式”结构。此外还有“非范式”结构。“范式”结构在《周易》中记载的,是由以下各部分有机结合而成:

(一) (离下乾上),这是卦象。《象传》称之为“天与火”。

(二)“同人”,这是卦名。卦象是团结和谐之象,故名。

(三)“同人于野”,这是说明卦象的形象“比喻辞”,说明此卦象显示的寓意,犹如“众人和谐欢聚于旷野之中”。

(四)“亨”,这是“占断辞”(类似形式逻辑性质判断的谓辞),是对卦象、比喻辞作的判定。

(五)“利涉大川”与“利君子贞”,这是两个内容不同的“附载辞”,类似占断辞的例证或举例。





由此可见,“同人卦”的第一步是确立了“离下乾上”的“天与火”(上天下火)的自然现象,这是客观现象;第二是“同人于野”作比喻,因而才有“同人”的卦名及其寓意;第三,依此比喻辞对卦象作出“亨”的占断(断定吉凶祸福等);第四,列举可以采取的行动。有的卦辞没有第“(五)”部分,以占断辞而决定行止。

以上是《周易》卦辞的文字(语言与符号)结构,在实际占筮过程中,这一卦辞的结构“范式”则是:

(一)卦题。占筮者所要占断的问题。


例如:“《左传·僖公十五年》:秋……秦伯伐晋,卜徒父筮之,吉”;“《左传·僖公十五年》:初晋献公筮嫁伯姬于秦”;“《左传·闵公元年》:初,毕万筮仕于晋”。这里的“秦伯伐晋”、“筮嫁伯姬于秦”、“毕万筮仕于晋”,本文通称之为“卦题”,即通过卜筮要占断的问题。这些都是占筮者的实际问题,是纷纭复杂,不可计数的,然而

每一占筮，都必然有此“卦题”，否则就无所谓占筮。

(二)推论的前提。简称“推论前提”，是通过卜筮的方法得到的记载于《周易》中的“卦”(包括卦象、卦名、卦辞或爻象、爻名、爻辞)。例如：晋献公筮嫁伯姬于秦，得到的“推论前提”是“遇《归妹》之《睽》”；毕万筮仕于晋，得到的“推论前提”是“遇《屯》之《比》”，如此等等。


(三)结论。是将“推论前提”与“卦题”进行类比推理或演绎推理而得出的对“卦题”作决断的结论。例如上述“晋献公筮嫁伯姬于秦”和“毕万筮仕于晋”，在得“推论前提”后，都进行了类比推理，得出了关于判定“卦题”的“结论”。前者的推理既运用了类比法，又运用了演绎法，《左传》的记载是：“史苏占之。曰：‘不吉。其繇曰：士刳羊，亦无盬也；女承筐，亦无貺也。’^①西邻责言，不可偿也。^②《归妹》之《睽》，犹无相也。震之离，亦离之震，为雷为火，为羸败姬。车说(脱)其輹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。……”

由此可见，占筮过程是一个推理论证过程，有其完整的逻辑结构，从形式逻辑的角度来看，它是一个完整的论证式，包括论题(卦题)、论据(卦象、卦辞、爻辞)、论证方式(类比法或演绎法等)。

例二：《渐》 (艮下巽上)“九三”爻辞：

九三：鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利御寇。

这是《周易》386 爻中比较完整的“范式”结构。它与卦辞有同样的组成部分。

(一)“九三”是渐卦六爻中从下向上数第三爻，所以“九三”既指爻象，又指爻位和爻数。“九”指阳爻，“三”指第三爻。

(二)比喻辞。这一爻有三个不同的比喻辞：(1)鸿渐于陆；(2)夫征不复；(3)妇孕不育。都是用已知事物的形象，说明“九三”爻的

^① 这是《周易·归妹》“上六”爻辞。现行本原文是：“女承筐，无实；士刳羊，无血，无攸利。”

^② 以上为类比推理，以下为演绎推理。

寓意。

(三)占断辞。这一爻的占断(判定)辞是“凶”。

(四)附载辞。这一爻的附载辞是“利御寇”。

爻辞与卦辞在占筮或论证中的功用基本相同,在实际占筮或论证中的语言结构、论证结构与上述卦辞也基本相同,这里不再赘述。

(二)、行为逻辑中的思维

行为逻辑的思维,体现于《周易》的 64 卦卦象、卦辞与爻象、爻辞的符号与语言(文字)表达式中,本文通称这种表达式为“系辞”。在“系辞”中,体现着我国古代“圣人”的思维方式及其发展的轨迹。这就是古代的形象思维与抽象思维(其中包括普通思维与辩证思维),以及由形象思维向抽象思维的过渡。

1. 系辞中的形象思维

《周易》的形象思维首先体现于《周易》的作者用爻结合成的符号,标志自然界的形象(现象),例如,用“☰”表示自然的天,用“☵”表示流水,即甲骨文的象形字“𠩺”。这是用符号的形象表达主体对客观认识的形象,被称为“意象”或“意境”。所以《易传》中说:

是故,夫象,圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。(《系辞上传》)

子曰:圣人立象以尽意。(同上)

是故,易者象也。象也者像也。(《系辞下传》)

《周易》64 别卦的每一卦象,也都是自然形象(现象)。例如“☰”(观卦),是“风行地上”;“☵”(临卦),是“泽上有地”;“☲”(大有卦),是“火在天上”,如此等等,都是将客观的形象通过思维,作为被认识了的形象表达,具有“形象思维”的特征。

在《周易》中的形象思维除用卦象符号表达以外,还用语言(文字)表达。表达的方法是“描述”。

例如:履卦的卦辞:

䷅(兑下乾上)[履]。履虎尾,不噬人。亨。

其中的“履虎尾,不噬人”,是用来作比喻(说明)“䷅”的象。这是形象的表达,不是抽象思维的判定。是“描述”一个人踩着虎尾巴,而老虎不咬人的场景。

形象思维在《周易》中的语言表达方法是“描述”。

形象思维的基本形式是单一的类“形象”,例如雷(䷏),火(䷔)、水(䷆)、山(䷓),等等。

形象思维的认知形式是“比喻”。已如上述。

形象思维的推知形式是“想象”。例如“䷅”(履卦)的“初六”爻辞:“履霜,坚冰至”,这是踏上霜,从而“想象”到坚冰的冬天将至的推知,犹如雪莱的诗句:“冬天来了,春天还会远吗?”这不是抽象思维的推理,而是形象思维在想象中的形象联想。

《周易》的形象思维,属于古典的形象思维,与原始的形象思维和现代的形象思维都有所区别。

2. 系辞的抽象思维

简单说来,抽象思维是在感性认识的基础上,人脑将感性材料改造制作为概念、判断、推理等思想形式,以反映对象的本质属性以及事物之间的本质联系。抽象思维又分为抽象同一性思维(也称“普通思维”)和具体同一性思维(也称“辩证思维”)。在《周易》的卦辞与爻辞中也体现出这两种思维。

(1) 系辞的普通思维

系辞中的普通思维(抽象同一性思维),体现于系辞所使用的思维形式、思维方法以及所遵循的规律之中。

从思维形式方面来看,它使用的概念、判断、推理中,都有抽象同一的概念、判断和推理。例如从《周易》的“一”与“--”两个爻分别来看,它们都是表示同一性的,即不反映差异或矛盾的事物或属性,例如以“--”为阴只指阴,其中无阳;以“一”为阳只指阳,其中无阴。再如经卦的“䷁”与“䷁”,若以“䷁”为地只指地,而没有天,尽管

地有层次之分,但无差别之分;若以“☷”为女只指女,而没有男,尽管女有群体之中的个体,但也无差异之分。所有这些概念,都是抽象同一的概念或形式逻辑(普通逻辑)的概念。《周易》系辞中,包含着抽象同一性的判断,例如坤(☷)卦的“六五”爻辞:“六五:黄裳,元吉。”其中“黄裳,元吉”就是一个抽象同一性判断,不管将“黄裳”当作一个形象的描述来看,还是当作一个抽象同一性概念来看,“黄裳,元吉”都是一个形式逻辑的性质判断:“黄裳是元吉”或“黄裳表示元吉”,只是这里的联结项“是”被省略了,而谓项“元吉”是抽象同一性概念,因此,这一类判断都属形式逻辑的判断。《周易》系辞中,包含着抽象同一性的推理。例如:坤(☷)卦卦辞:“坤,元亨。利牝马之贞。……”就是一个三段论第一格 AAA 式的演绎推理:

$$\begin{array}{ll} \text{坤是元亨;} & M-P \\ \text{牝马是坤;} & S-M \\ \hline \text{所以利牝马之贞。} & \therefore S-P \end{array}$$

从上述《周易》的普通思维形式中,可见它们遵循的是普通思维的规律,即同一律、不矛盾律、排中律,从而决定了《易经》作者在普通思维领域中所使用的类比法、归纳法、演绎法,也都是抽象同一性的思维方法。

(2) 系辞的辩证思维

系辞中的辩证思维(具体同一性思维),同样体现于系辞所使用的思维形式、思维方法以及所遵循的思维规律之中。

从思维形式方面来看,八个经卦,除了“☷”(坤)与“☰”(乾)两卦是对立的符号(或概念),而没有在《周易》中表示出它的统一(实际上暗含着它们是统一物的两个方面,或一个包含内在矛盾的概念,例如“宇宙”、“社会”)以外,其他六个经卦:☳(雷)、☶(山)、☵(水)、☴(风)、☲(火)、☱(泽),都是包含对立统一内容的辩证概念,而非只是包含“一”或“--”的普通概念。

《周易》的 64 别卦，每一卦都是卦辞与爻辞相结合的整体，它反映和表达一个对象内在的多样性对立统一本质，因此，这个卦辞与爻辞的辩证集合体，便是一个辩证判断。例如：噬嗑(䷔)卦的卦辞与爻辞：

䷔(震下离上)噬嗑。亨。利用狱。

初九：履校灭趾。无咎。

六二：噬肤灭鼻。无咎。

六三：噬腊肉，遇毒。小吝，无咎。

九四：噬乾肺，得金矢。利艰贞。吉。

六五：噬乾肉，得黄金。贞厉，无咎。

上九：何校灭耳。凶。

噬嗑卦的六个爻，包含了“无咎”、“小吝”、“吉”、“厉”、“凶”等六种(即多样的)相互差异以及相互对立的行为，然而它的统一的总占断辞(卦辞)，则是“亨”，并且是“利用狱”(有利于用刑罚)。

辩证思维的推理，体现于《周易》的“遇……之……”占筮形式中，这里只能先提出这个主题，留待“辩证思维与逻辑”一章来论述。同时，在这一章中全面论述《周易》中辩证思维规律与思维方法。

(三)行为逻辑中的思维逻辑

行为逻辑中的思维逻辑主要是指，在具体思维过程中，由具体思维形式(第一层思维形式)遵循的思维规律，运用的思维方法，所体现的一般思维形式(第二层思维形式)、思维规律与思维方法。

前面已经简要论述了《周易》系辞中体现的形象思维与抽象思维，普通思维与辩证思维，尽管思维属于古典的思维，即既不同于原始思维，又不同于现代的科学思维，然而在这些思维成果的取得与思维成果的符号和语言表达式中，却包含着各自的一般思维形式、思维规律、思维方法，也即包含着思维的逻辑。

形象思维包含形象的逻辑，它的语言表达方法是“描述”，它的

思维基本形式是“形象”(单一类形象),它的认识形式是“比喻”,它的推知形式是“想象”,它有自己的特殊思维规律和方法。

普通思维包含着“普通逻辑”,即通称的形式逻辑。它的思维形式是抽象同一性概念、判断、推理等,它的思维规律是同一律、不矛盾律、排中律。它的方法有类比、归纳与演绎。

辩证思维包含“辩证逻辑”,尽管它是朴素的或古典的,但它有自己的辩证思维形式,即具体同一性的概念、判断与推理等。它有自己的遵循的辩证规律和运用的辩证方法。

因此可以说:《周易》本身是一种指导古代人行为的行为逻辑,然而在行为逻辑的思维中,却包含着思维逻辑的胚芽!

第二章 形象思维与逻辑

《周易》的形象思维尽管还是古典式的形象思维,但已经比较系统地、全面地体现出形象思维的重要特征,其中包含着形象思维的基本形式,形象思维的认知形式,形象思维的推知形式,形象思维的语言表达方法,以及形象思维的规律等,并且在当时对世界有限认识的基础上,已经构成了一幅宇宙形象图,显示出从形象思维向抽象思维过渡的脉络。

一 《周易》的宇宙形象图

《周易》所表达的形象思维成果被称为“象”。标志这种象的符号被称为爻、卦,即爻象、卦象。它们是客观形象的反映,但又不同于客观存在的形象,而是人脑将反映的客观形象加以改造制作,包含着主体对客体理解的内容的理性形象,哲学家、心理学家和艺术家,习惯上称之为“意象”、“意境”等。《周易》记载的宇宙以及宇宙内部诸多对立面的“相摩”、“相荡”、运动、变化的形象,就是用 8 个经卦和 64 个别卦及其包含的 384 个爻之间的联系与转化表达在世人之前的。正是从这个角度来看,八卦的“象”或意象是世界上存在的八大类现象:天(☰),地(☷),水(☵),风(☴),火(☲),泽(☱),雷(☳),山(☶)。这八大类存在物相互间的“相推”、“相摩”、“相荡”,以及“所谓天地定位,山泽通气,雷风相薄、水火不相射,八卦相错”,构成了气象万千的宇宙辩证运行图。用《象传》表述的宇

宙之象的次序来描述,这幅运行图便是:

天行健(☰),地势顺(☷);云雷(☰☷),山下出泉(☵);云上于天(☶),天与水违行(☵☶);地中有水(☵☷),地上有水(☶☵);风行天上(☴),上天下泽(☱☲);天地交(☵☶),天地不交(☶☵);天与火(☲☰),火在天上(☲☶);地中有山(☶☷),雷出地奋(☳);泽中有雷(☱☳),山下有风(☴),泽上有地(☶☱),风行地上(☴);雷电(☳☳),山下有火(☲☷);山附于地(☶☷),雷在地中(☳☷);天下雷行(☳☳),天在山中(☶☰);山下有雷(☳☷),泽灭木(☱☳);水洊至(☵☵),明两作(☲☲);山上有泽(☶☱),雷风(☴);天下有山(☶☷),雷在天上(☳☶);明出地上(☲☱),明入地中(☶☲);风自火出(☴☲),上火下泽(☲☱);山上有水(☶☵),雷雨作(☳☳);山下有泽(☱☷),风雷(☴☳);泽上于天(☱☶),天下有风(☴);泽上于地(☱☷),地中生木(☷☳);泽无水(☱☵);木上有水(☴☵);泽中有火(☱☲),木上有火(☴☲);洊雷(☳☳),兼山(☶☶);山上有木(☶☴);泽上有雷(☱☳);雷电皆至(☳☳);山上有火(☶☲);随风(☴☳),丽泽(☱☱);风行水上(☴☵),泽上有水(☱☵);泽上有风(☴☱),山上有雷(☶☳);水在火上(☵☲),火在水上(☲☵)。

由此可见,上述矛盾重重,变化多端,生生不息,神妙莫测的宇宙运行图,完全是为当时我们老祖先所认识的,并为八卦卦象所标志的人类赖以生存的八种自然条件及其 64 种关系所构成。它标志着我们的先人认识世界的一个阶段。按照《说卦传》所说,作为八个属的八卦所标志的自然与社会中的 124 种事物来看,则 64 卦所标志的自然与社会事物之间相反相成关系,当是 $124 \times 124 = 15376$ 种。可以说这个数字标志着我们的先人认识世界的又一个阶段,即《说卦传》制作的阶段,是关于宇宙认识的一幅新运行图。当然,这只是推算,实际的历史情况如何,还得作进一步考察。

这里涉及到卦象符号和描述卦象的汉语语词与汉文字的具象

和抽象问题。

一般说来,语词是与表达它的文字相一致的。若文字表述的是人的抽象认识,与文字相对应的语词,也表述的是抽象认识。若文字描绘的是形象认识,与文字相对应的语词,也表述的是形象认识。




从汉文字的表意结构来看,自从东汉以来,一般都同意“六书法”说。班固首先称之为“象形、象事、象意、象声、转注、假借”。这个说法来自刘歆的《七略》,而刘歆的再传弟子郑众,则将“六书”规定为:“象形、会意、转注、处事、假借、谐声”。大文字学家许慎,则称“六书”为:“一曰指事。指事者,视而可识,察而见意,上、下是也。二曰象形。象形者,画成其物,随体诘屈,日、月是也。三曰形声。形声者,以事为名,取譬相成,江、河是也。四曰会意。会意者,比类合谊,以见指撝,武、信是也。五曰转注。转注者,建类一首,同意相受,考、老是也。六曰假借。假借者,本无其字,依声托事,令、长是也。”(《说文解字·叙》)这样看来,汉字基本来源于表示对象形象的字,“象形”字、“形声”字固然如此,“指事”字如 𠄎(甲骨文“九”字,以下均引用甲骨文字), 日(“日”), 𠄎(“𠄎”);“会意”字如 𣏟(“林”), 𣏟(“𣏟”), 𠂇(“拱”);“假借”字如 𠂇(“焉”), 𠂇(“耳”) 𠂇(“自”);“转注”字是“同意相受”,即用同义字相互注释,如“火”与“炎”,“身”与“躬”等。《说文解字》说:“火,煖也,南方之行,炎而上。象形”,“身,躬也,象人之身”。也就是说“指事”、“会意”、“假借”、“转注”的字,也包含着“画成其物,随体诘屈”的字。能不能由此就得出结论说:凡使用象形字表达的思想就都是形象思维呢?西方有些思维学家乃至现代的逻辑史家,可能由于汉字来源于象形字,而认为中国在先秦时期还是“原始思维”一具象思维(Concrete thinking),这完全是误解,是错误的。固然,象形字是通过形象思维造成的,但使用形象文字并非只能表达形象思维的成果,而且可以表达抽象思维,例如“假借”字“自”、“焉”等就是如此。因此,单个

字,无论它是象形字或非象形字,作为语词来看待时,难以判定它是抽象的或是形象的,思维的形象表达或抽象表达,只能在文字作为语词,在活生生的言语中,在语句中、语境中,才具有表达形象或抽象的功能。例如“关关雎鸠,在河之洲”中的关,在诗句中,它表示的是一种形象;在“考试是一个学期的关键”命题中,它构成的则是一个抽象判断的谓词。再如“人”这个词,在“黄巢是人”这个抽象判断中,它是一个类概念;在“生当为人杰,死亦为鬼雄”中,它却是一个具体概念,是表达一个形象。



《周易》用来标志宇宙现象的符号,我们说它标志宇宙的形象,也是从它们所处的语境中来判定的,它们作为符号本身,则无所谓形象或抽象。





二 从自然形象到思维形象


《周易》记载的形象,一般被称为“意象”或“意境”,并非自然界存在的不以人的意识为转移的原型,而是自然形象得到人的理性认识,经过人脑改造制作出的自然界同类对象的共同形象。对此,《易经·系辞上传》曾说明:“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神”。这里暂且不说经卦的“天”(☰)与“地”(☷),因为天只有头顶上的一“圆”,地只有脚底下的一“方”,是“共象”也不是“共相”。八卦的其他六大形象:水(☵)、风(☴)、火(☲)、泽(☱)、雷(☳)、山(☶),则都是具体的水、风、火、泽、雷、山等自然现象的“共象”。如果用象形字来表示,也可以显示出这种“共象”。

水:象形字是  或  (甲骨文)、 (金文)。

风：象形字是  或  ①。

火：象形字是  (甲骨文) 或  (金文)。







雷：象形字是  或  (甲骨文)，或 、 (金文)。

山：象形字是 

由此可以说明主体关于客体的“意象”或“意境”，已经渗入主体的主观意识，而不是自然界的照相。

(一)、象思维的基本形式——单一类形象

《周易》的形象有三层，用三种符号来标志。第一层是最普遍存在的形象，在自然界为天、地，在社会为男、女。《周易》用“一”符号标志“天”、“男”等形象；用“—”标志“地”、“女”等形象。

第二层，用三重“一”标志三重“天”或众多“男”；用三重“—”标志三重“地”或众多“女”。用“一”与“—”的三重结合，标志它们生出的子女  (水)、 (风)、 (火)、 (泽)、 (雷)、 (山)。这样，八卦就标志着自然界或社会的八类基本现象。

第三层，用八卦的每两卦相重，构成标志八类自然物或社会事物的相互关系，这就是 64 卦。

从上述三层形象可以看出，八卦的每一卦的形象，是《周易》宇宙形象的基本构成形象。被称为“爻”的“一”与“—”形象，则是《周易》基本形象的构成部分或元素。《周易》的别卦，则是由此基本形象构成的复合形象。

八卦的每一卦象，都是自然物的单一类象。在《周易》的形象思维中，它是表达意象的基本单位。因此，这种形象被称为“单一类形象”，简称“形象”。

① 根据康殷著《文字源流浅说》解释，此字“象头上有一簇冠毛，长尾，尾翎末或有众形“眼”的鸟——即孔雀形……人称为凤。卜辞中多借凤为风字。盖取其当风飞舞，毛羽婆娑之状，兼借风声。又加凡为声符……。”

(二)、形象思维的认知形式——比喻^①

抽象思维的逻辑(如“形式逻辑”),表达被认识对象是什么的语言形式,即表达已经获得的关于对象知识的思维形式,被称为“判断”或“命题”。形象思维的成果,也是关于对象的理性认识,也有表示已获得这种认识的形象思维形式。从《周易》来说,这就是运用语言,对一个已获得形象加以“比喻”,从而构成的语言表达形式或思维形式,它是由被比喻对象的形象、符号或语言描述加上对之进行比喻的形象语言描述构成的复合形象形式,以比类而说明之。这种形式在《诗经》中被称为“比”。“比者,以彼物比此物也。”^②《诗经·螽斯》三章,就是用的“比”法:“螽斯羽诜诜兮,宜尔子孙振振兮。螽斯羽薨薨兮,宜尔子孙绳绳兮。螽斯羽揖揖兮,宜尔子孙蛰蛰兮。”《墨辩》中的“譬”与“比”相同。《小取》篇说:“譬也者,举他物以明之也。”^③《说苑·善说篇》记载着关于“譬”的形象思维的生动故事:

客谓梁王曰:“惠子言事善譬。王使无譬,则不能言矣。”王曰:“诺”。明日谓惠子曰:“愿先生言事直言无譬也。”惠子曰:“今有不知弹者曰:弹之状如何?曰:弹之状如弹,喻乎?”曰:“未喻也”。曰:“弹之状如弓而以竹为弦,则知乎?”王曰:“知矣!”惠子曰:“夫说者固以其所知喻所不知而使人知之,今王曰无譬,则不可矣”。王曰:“善”。

可见,譬或比喻是一种“以其所知喻所不知而使人知之”的方法。其语言结构便是形象认知的“逻辑形式”或思维形式。如像《说苑·善说篇》这个“譬”的形式,不是抽象思维逻辑的判断形式或推理形式,而是形象思维的认知形式,其结构是被譬的语词(或语句)

① 指表达形象思维认识的语言形式。

② 《诗经·螽斯》注。

③ 《墨辩》逻辑学者一般认为“譬”是一种推理的逻辑形式。我认为这个主题还需要作进一步探讨。

加譬的语词(或语句),其联结词是“如”(好像),或省略(参看《诗经·螽斯》)。

《周易》中,这种比喻辞或比喻式是普遍的。几乎所有的爻辞,都包含这种形象思维的认知形式,即“以其所知喻所不知而使人知之”的形象思维形式。下面略举数例以见一斑。

例一:䷀(乾下乾上)乾

初九:潜龙。勿用。

九二:见龙在田。利见大人。

九三:君子终日乾乾、夕惕若。厉,无咎。^①

九四:或跃在渊。无咎。

九五:飞龙在天。利见大人。

九六:亢龙。有悔。

用九:见群龙无首。吉。

例二:䷲(震下离上)噬嗑

初九:履校灭趾。无咎。

六二:噬肤灭鼻。无咎。

六三:噬腊肉遇毒。小吝,无咎。

九四:噬乾肺得金矢。利艰贞,吉。

六五:噬乾肉得黄金。贞厉,无咎。

上九:何校灭耳。凶。

例三:䷥(巽下兑上)大过

初六:藉用白茅。无咎。

九二:枯杨生稊;老夫得其女妻。无不利。

九三:栋桡。凶。

九四:栋隆。吉;有它吝。

九五:枯杨生花;老妇得其士夫。无咎,无誉。

^① 按照这一卦爻象和爻辞的文字结构,“九三”爻辞中应有龙的形象描述。疑是原文散佚。

上六：过涉灭顶。凶；无咎。

例四：䷴（艮下巽上）渐

初六：鸿渐于干。小子厉。有言，无咎。

六二：鸿渐于磐，饮食衎衎。吉。

九三：鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利御寇。

六四：鸿渐于木，或得其桷。无咎。

九五：鸿渐于陵。妇三岁不孕，终莫之胜。吉。

上九：鸿渐于逵，其羽可用为仪。吉。

例六：䷲（震下震上）震

卦辞：“震，亨。雷来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。”

例七：䷿（坎下离上）未济

卦辞：“未济，亨。小狐汔济，濡其尾。无攸利。”

从上列爻辞和卦辞的举例中可以看出，爻辞和卦辞的思维表达形式及其次序，实际上就体现着我们老祖宗思维发展的过程和程序。

爻辞主要是由四个部分组成：(1)爻象及其名号，例如乾卦从下向上数第一爻所标志的象，其名号为“初九”，可简称为乾卦的初九爻象。(2)爻象的比喻辞，例如乾卦的初九爻的比喻辞是“潜龙”(3)爻象的判定辞^①，例如乾卦初九爻的判定辞为“勿用”。(4)此爻的“附载辞”，如“利见大人”等。

我们已经知道卦象和爻象所标志的是关于自然界某类对象及其组成部分的意象，那末，对这类对象，《周易》的形象性理性认知如何呢？《周易》的卦辞和爻辞中的“比喻辞”，就是“以其所知喻所不知而使人知之”，就是用形象的语言来表达这种对卦象或爻象的认知。将乾卦各爻(除了九三以外)分别作形象的比喻便是“潜龙”，

^① 通称为“占断辞”。

“见龙在田”，“或跃在渊”，“飞龙在天”，“亢龙”，“见群龙无首”。可见，形象思维所用的比喻辞，就是要说明被比喻的形象意味着什么。与此相同，可知：

鼎卦初六爻的比喻辞是“鼎颠趾”；

九二爻的比喻辞是“鼎有实”；

九三爻的比喻辞是“鼎耳革”；

九四爻的比喻辞是“鼎折足，覆公餗，其形渥”；

六五爻的比喻辞是“鼎黄耳、金铉”；

上九爻的比喻辞是“鼎玉铉”。

大过卦初六爻的比喻辞是“藉用白茅”；

九二爻的比喻辞是“枯杨生稊”；

九三爻的比喻辞是“栋桡”；

九四爻的比喻辞是“栋隆”；

九五爻的比喻辞是“枯杨生花”；

上六爻的比喻辞是“过涉灭顶”。

震卦卦象的比喻辞是“雷来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯”。

未济卦卦象的比喻辞是“小狐汔济，濡其尾。”

《周易》的 64 卦卦辞和爻辞中的比喻形式并非都如此规范，但这种比喻形式在《周易》的卦辞和爻辞中是普遍的存在，则是十分明显的，特别是在爻辞中，至少有三分之一的爻辞具有这种规范的形式。

因此，我们从《周易》的爻卦辞所体现的思维表达形式中论定：用语言（文字）表达形象思维的认知形式，就是“比喻”（metaphore）。所谓“认知”是指人类在对客观对象的形象思维中所获得的理性知识。

（三）、《周易》形象思维的多喻

多喻，就是对同一形象有多种不同的比喻，多种说明。“喻”与

抽象思维的逻辑值相对应,但形象思维的“值”,是以形象表达的。

《周易》的形象思维,对于同一个被说明的对象,有多种比喻,多种“值”。《说卦传》所说的,每一经卦卦象都可以表示多种对象,或者说,都有多种对象与之“等值”,就是证明。例如“☰”(乾),它可以“为天,为圆,为君,为父,为玉,为金,为寒,为水,为大赤,为良马,为老马,为瘠马,为驳马,为木果”,“为健”,“为首”等。其他各经卦也都是“多值”的。

在《周易》的卦辞和爻辞中,也有对同一卦象或爻象多于一的比喻。例如:

1. 师卦的六五爻辞:“田有禽,利执言;无咎。长子帅师,弟子舆尸;贞凶。”^①
2. 小畜卦的上九爻辞:“既雨既处,尚德载;妇贞厉。月几望,君子征;凶。”
3. 夬卦的九四爻辞:“臀无肤,其行次且。牵羊悔亡,闻言不信。”
4. 归妹卦的上六爻辞:“女承筐无实;土刳羊无血;无攸利。”
5. 复卦卦辞:“复,亨。出入无疾。朋来无咎。反复其道,七日来复。利有攸往。”

由此可见,《周易》的形象思维对于同一个形象曾使用“多喻”(说明),而不限于一喻。这可以说是古今形象思维的共性。

(四)、形象思维的推知形式——想象

想象一词,一般被认为是心理学的术语,是指在原有感性形象基础上创造出新形象的心理过程。所以心理学家给这一概念的内涵与外延作的规定是:

所谓想象,就是我们的大脑两半球在条件刺激物的影响之下,以我们从知觉所得来而且在记忆中所保存的

^① 横线上为一比喻。下同。

回忆的表象材料,通过分析与综合的加工作用,创造出来未曾知觉过的甚或是未曾存在过的事物的形象的过程。^①

这些规定是符合形象思维的实际的,但还需要强调说明的是:形象思维的想象包含着想象者所具有的主观因素,由于此主观因素的不同,在同样的客观事物感性表象基础上所产生或制作出的想象形象及寓意,或者叫做其“形与神”是可能大不一样的。

从全部形象思维方式来看,想象不仅是形象思维的一种过程,而且是表达形象思维成果——从已知到新知(未知)的一种思维形式——思维表达形式,正如“推理”是抽象思维从已知到未知的思维过程和思维形式那样,我称之为形象思维的推知形式。

这种思维过程和形式,类似《诗经》中的“兴”法。“兴者,先言他物以引起所咏之辞也。”^②像“比”一样,《周礼》称之为“诗六教”之一。《关雎》诗三章,正是表达这种从他物推知所咏之物的形象思维认识形式。例如其第一章是:“关关雎鸠,在河之洲;窈窕淑女,君子好逑。”从诗作者见到“关关雎鸠,在河之洲”的“相与和鸣于河洲之上”的现象,因而推想“窈窕之淑女,则岂非君子之善匹乎?”

《周易》中记载的形象思维推知形式与《诗经》的“兴”体诗很相似,兹举数例以见一斑。

例一:“坤”卦的六二爻辞:“履霜;坚冰至。”

例二:“离”卦的九三爻辞:“日昃之离;不鼓缶而歌,则大耋之嗟。”

例三:“明夷”卦初九爻辞:“明夷于飞,垂其翼;君子于行,三日不食。”

例四:“鼎”卦九三爻辞:“鼎身革,其行塞;雉膏不食,方雨亏悔。”

① 杨清:《心理学概论》第291页。

② 《诗经·关雎》注。

例五：“小过”卦的卦辞：“飞鸟之遗音，不宜上宜下。”

例六：“中孚”卦九二爻辞：“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。”

从这些爻辞和卦辞，可以看出，形象思维推知形式——“想象”的语言（文字）表达结构，包含两个组成部分：（一）已知的形象，例如“日昃之离”，“履霜”、“鸣鹤在阴、其子和之”，等等；（二）推知或想象出的部分，例如相应于前者的“不鼓缶而歌，则大耋之嗟”，“坚冰至”，“我有好爵，吾与尔靡之”，等等。

这是形象思维理论中一个至关重要的主题，本文不便展开论述，只能另写专题。

（五）、形象思维的语言表达方法——描述

从以上关于形象思维成果的语言表达方式来看，可以说明：《周易》用以表达上述形象思维成果的方法，就是一般文艺理论所说的描述法。它是用语言对人物和事件的形态，特征作具体、生动、形象性描绘的方法，是文学的一种基本方法。文学的其他方法都离不开描述。我是从这一意义上理解《诗经》所讲的“赋”法的，“比”与“兴”虽然与“赋”不同，但都必须建立在“敷陈其事”的基础上。“敷陈”就是“布陈”、“铺陈”，就是“描写”、“描述”。没有“描述”，也就无法“比”与“兴”。所谓“赋者，敷陈其事而直言之者也”^①，其中的“直言”是对形象的“直言”、“直陈”。例如《诗经·葛覃》三章就是如此。其中之一是：“葛之覃^②兮，施^③于中谷，维叶萋萋，黄鸟于飞，集于灌木，其鸣喈喈。”正如毛泽东所说：“如杜甫之《北征》，可谓敷陈其事而直言之也，然其中亦有比、兴。”^④可见“比”、“兴”是在“敷陈其事而直言”之中的。也就是说，作为形象思维的思维形式“比喻”

① 《诗经·葛覃》注。

② 延长的意思。

③ 读“易”音，蔓延的意思。




④ 见《毛主席给陈毅谈诗的一封信》。

(比)与“想象”(包括“兴”),都是借“描述”或“敷陈”而表达出来的。请看《周易》的卦辞、爻辞中,类似《葛覃》三章诗的表达形式是很多的。例如:《周易·渐卦·六二》爻辞:“鸿渐于磐,饮食衎衎”;《乾卦》的爻辞:“潜龙”、“见龙在田”、“或跃在渊”、“飞龙在天”、“亢龙”、“见群龙无首”;《大过》的爻辞:“藉用白茅”、“枯杨生稊”、“栋桡”、“栋隆”、“枯杨生花”、“过涉灭顶”等等,都是“描述”,都是“赋”法。因此,我认为“赋”法不仅应用于诗、词,而且是文学写作的基本方法之一。

(六)、《周易》形象思维的规律

《周易》形象思维的规律性,体现于《周易》所记载的卦辞与爻辞的语言表达形式之中,即《系辞下传》所说:“系辞焉而命之,动在其中矣。”概括起来说,可以有三条:(1)相似相异律;(2)形意一致律(或“形神一致律”);(3)多样协调律。

1. 相似相异律:是指由思维制作出的形象——意象或意境,与被认识的对象的形象既相似又相异,它是客观世界存在事物形象的反映,但又不是,也不可能是对象完善无差的反映。这种相似与相异有两大特点:第一,意象是精神形象,而被认识对象的形象是物质的存在;第二,意象是经过人的主观、头脑对感性表象改造制作出的形象,保留了客观形象所具有的典型性,而撇开它的非典型性——与其他事物相似之性。于是这种意象便既是具体的、个别的,又是一般的、普遍的,即最有典型性,而成为一个类的具体象征。

用《周易》八卦(天、地、水、风、火、泽、雷、山)的形象文字来作比喻,就可以看出八卦的水、火、山等的意象: 、、……与自然界的火、水、山的形象是既相似又相异的。

况且,《周易》作者用八卦所标志的自然现象都是像人类那样活生生的,它们彼此之间也像男女之间那样,是可以相“交”,可以“不交”的。所谓“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生”等等,

就是很好的说明。

2. 形意一致律:是指形象思维所表达的形象与其蕴含的主体对对象的理解——意识、古人称之为“神”,是一致的。例如“☰”,是与它所标志的“天”、“圆”、“男”、“刚”等等相一致;“☷”与它所标志的“地”、“方”、“女”、“柔”等等相一致。只有“形”,没有“意”、“神”,不是形象思维的“形象”;只有主观的意念而没有表达它的“形象”,也不是形象思维的“意”或“神”。《周易》卦辞与爻辞所描述的形象,都是与它具有的寓意相一致的,例如“中孚”卦的九二爻辞,“鸣鹤在阴,其子和之;我有好爵,吾与尔靡之”,没有前件的形意一致,便不能产生后件的形意一致。

3. 多样协调律:形象思维所表达的形象,既与被认识的具体对象相似,这种形象或意象,就必然是多样(部分、成份、元素)综合而成的统一的形象或意象。这一点,与马克思所说的:“具体之所以具体,因为它是许多规定的结合,因而是多样性的统一”^①,是完全一致的。这种意象或意境所包含的多样组成部分,必须是综合为一个整体的多样,是彼此有别的,又是相互协调一致的,是一支歌,一幅画,一首诗,一个完整的比喻辞,而不是杂然并陈,彼此无关。《周易》用爻辞中的形象所构成的一卦的形象便是这样协调一致的多样综合。例如:

1. 乾卦的六个爻辞所组成的一幅图画,就是这种多样协调的体现:

潜龙→见龙在田→或跃在渊→飞龙在天→亢龙→见群龙无首。

2. 渐卦六个爻象构成的景象也是如此:

鸿渐于干→鸿渐于磐→鸿渐于木→鸿渐于陵→鸿渐于逵。

此外,如“枯杨生稊”,“鼎折足,覆公餗,其形渥”,“密云不雨,

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷,第103页。

自我西郊。”，“小狐汔济，濡其尾”，“旅焚其次，丧其童仆”等等，都莫不如此。

综上所述，《周易》的形象思维有其基本思维形式，有其认知形式，有其推知形式，有其语言（文字）表达方式，有其思维规律，它们的综合和统一，就构成《周易》形象思维的逻辑。但它毕竟还是雏型状态的，比较幼稚的，不成熟的，而且仅仅表现在语言（文字）方面，并未涉及音乐、绘画、雕塑以及工艺方面。虽然已经脱离了那种物我不分，仅仅依靠“集体表象”的原始形态，但比起现代文学、艺术、工艺等领域的形象思维来，则还是比较粗糙的，比较落后的，因此，我称之为“古典”的形象思维。

三 从形象思维到抽象思维

自古以来，关于从感性认识上升到抽象的理性认识，即从表象发展为概念、判断、推理的研究和论证，可以说“历史悠久”了，所有心理学和哲学认识论，一般都涉及到这方面认识发展的过程和规律性，然而，对于从形象思维的理性认识过渡到抽象思维的理性认识的研究和论著，尚不多见。其实，在人类思维的发展过程中，是存在着从形象思维的理性认识过渡到抽象思维的理性认识的过程的，是存在着有关这种过渡形式的文献记载的。《周易》就是这样一部世界罕有的既古老而又有新启示的伟大著作。在它的卦象与其卦辞之间，以及爻辞的本身，普遍地体现着这种“过渡”、“转化”，体现着从古典的形象思维到古典的抽象思维的形式。

（一）、从形象思维到普通思维

普通思维又叫抽象同一性思维，是抽象思维的一种方式，就是通过这种抽象思维只认识到对象的同一性，而没有认识到同一对象内部的差异性和矛盾。认为 A 就是 A，而不是非 A；非 A 就是非 A，而不是 A。两者各自孤立，没有内在联系。“形式逻辑”的思维就

是这种普通思维。

这里先列举几则有代表性的爻辞为例。

一、噬嗑卦的爻辞：

初九：履校灭趾；无咎。

六二：噬肤灭鼻；无咎。

六三：噬腊肉遇毒；小吝，无咎。

九四：噬乾肺得金矢；利艰贞，吉。

六五：噬乾肉得黄金；贞厉，无咎。

上九：何校灭耳；凶。^①

二、渐卦爻辞：

初六：鸿渐于干；小子厉。有言、无咎。

六二：鸿渐于磐，饮食衎衎；吉。

九三：鸿渐于陆；夫征不复，妇孕不育，凶。利御寇。

六四：鸿渐于木，或得其桷；无咎。

九五：鸿渐于陵；妇三岁不孕，终莫之胜；吉。

上九：鸿渐于逵，其羽可用为仪；吉。

类似这样的爻辞语言结构式，在《周易》中是普遍存在的。从“履校灭趾”（“将木制刑具桎加在脚上，遮没了脚趾”）过渡到“无咎”（“如能悔改，则无罪”）；从“鸿渐于磐，饮食衎衎”（“鸿雁来到岸上的磐石上，吃饱了在在大石头上安乐地休息”）到“吉”（“很好”），显而易见，是从形象思维的对现实现象的描述到抽象判定的过渡或飞跃。“无咎”、“吉”、“凶”等，都是抽象概念，是一个普通思维判断的“谓语”。但是，这里却没有抽象概念作“主语”，只有客观形象的描述，或者说，只有主体体验和形象地理解的客观事实。所以，这个作为“判定”概念的谓语与作为形象描述的“主语”，与形式逻辑的抽象“主语”加联词与抽象“谓语”构成的判断或命题是不同

^① 在爻辞中前面横线上的文字是形象思维的表达，后面横线上的文字是抽象思维的表达。下同。

的。形式逻辑或普通逻辑肯定判断的主语与谓语的关系是特殊与一般的类关系或等值关系，然而《周易》这种从形象描述到抽象判定，二者之间并没有这种关系，所显示的是形象描述的现实与作为主体的人的利害关系，是“吉”、“凶”、“无咎”或是“吝”等等。

在抽象思维中，一般性的概念，是运用归纳法，从若干相互区别的个别事物所具有的共同性，经过归纳思维而上升到一般的。《周易》的卦辞或爻辞中，从形象描述的个别事物上升到抽象的一般性判定，在思维形式上和内容上是与抽象思维的归纳法有区别的。然而，这种“过渡”或“飞跃”是怎样实现的呢？《周易》和《易传》都未予以说明，但可以从卦辞和爻辞的语境中看出，从形象描述的事实到抽象的判定，是我们老祖先的经验总结。正如相传的古代神农尝百草而发现草药味道的过程那样，多次尝一种草有甜味，便得“甘草，甘”的判定，多次尝到被叫做黄连的草，便得出“黄连，苦”的判定。这种“甘草，甘”、“黄连，苦”的语言结构，很像《周易》爻辞中的“包有鱼，无咎”，“包无鱼，起凶”，“姤其角，吝，无咎”（姤卦爻辞）等等。由多次经验的重复而上升到抽象的判定。

其实，这也是一种归纳法，是归纳对多次同样经验的体会，而升华为抽象的判定。不过，这种归纳法还没有达到传统归纳法所形成的抽象思维系统，还不是从多种不同的事物中寻求其共同性，不是从不同的个别得出同一的判定，而是从对同一种事物感受的经验重复中得出抽象的判定，但它还不是经过自觉的分析、概括，而只是凭主体的体验，知其然而不知其所以然。所以，它不是具有科学性的归纳法，而只是科学归纳法的初始形态或幼芽。由于它是建立在经验基础之上，可以称之为经验归纳法，即从形象思维的经验中飞跃到抽象概括和判定的方法。

经验归纳法相比于今日的科学归纳法，特别是相比于今日的辩证归纳演绎法，它当然是非科学的、幼稚的，但在人类思维发展史上却曾经发生过辉煌的、伟大的作用（《周易》就是见证），即使在

今天，它依然活灵活现于人们的日常生活之中。《周易》关于从形象思维过渡到抽象判定的文献记载，为我们认识和研究人类思维的这一发展过程和规律，提供了确实可信的史实，也已引起《易》学研究者和思维科学界的关注。

(二)、从形象思维到辩证思维

辩证思维也叫抽象具体同一性思维，是抽象思维的另一种方式，是普通思维的发展。它不仅认识到对象自身的同一性，而且认识到对象内部的差异同一、对立同一，认识到对象的矛盾运动。

先举几则有代表性的卦辞为例。

例一：䷀(乾下乾上)

(卦辞)乾：元亨，利贞。

(爻辞)初九：潜龙。勿用。

九二：见龙在田。利见大人。

九三：君子终日乾乾，夕惕若。厉，无咎。

九四：或跃在渊。无咎。

九五：飞龙在天。利见大人。

九六：亢龙。有悔。

用九：见群龙无首。吉。

例二：䷛(离下坎上)

(卦辞)既济：亨。小利贞。初吉，终乱。

(爻辞)初九：曳其轮，濡其尾。无咎。

六二：妇丧其裼，勿逐，七日得。

九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

六四：繻有衣袽，终日戒。

九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

上六：濡其尾。厉。

例三：䷿(坎下离上)

(卦辞)未济：亨。小狐汔济，濡其尾。无攸利。

(爻辞)初六：濡其尾。吝。

九二：曳其轮。贞吉。

六三：未济。征，凶。利涉大川。

九四：贞吉。悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

六五：贞吉，无悔。君子之光，有孚。吉。

上九：有孚于饮酒。无咎。濡其首，有孚，失是。

《周易》为每一卦所“系”的“辞”，其结构都是如此。按其卦辞与爻辞的排列，可知卦辞乃一卦卦象的总判断(占断辞)，也是一卦中六个爻辞的综合判断。这个判断并非六爻爻辞的相加，而是六个爻辞的集中统一。既包含具有差异性乃至对立性的六个爻辞汇总的思想，又包含六个爻辞所反映的同一事物辩证的，依次发展的趋向。例如“乾”卦的卦辞“元亨，利贞”，就是从“初九”到“用九”，从“勿用”、“利见大人”、“厉，无咎”，“有悔”到“吉”七个爻辞的总汇，如果没有最后一个爻辞的“吉”，也就不可能有卦辞的“元亨，利贞”。再如“既济”卦，它的卦辞是“亨。小利贞。初吉，终乱。”如果没有初九爻辞的“无咎”和最后一个爻辞(上六)的“厉”，它也不可能有“初吉，终乱”的论断。再如“未济”卦，它的卦辞是“亨。……无攸利。”如果没有“九二”、“九四”、“六五”的“贞吉”以及“初六”的“无攸利”和“六三”的“凶”，“上九”的“失是”，也不可能得出“亨……无攸利”的卦辞。

我们知道，《周易》各卦的爻辞，其抽象思维的判断都属于形式逻辑或普通逻辑的判断，由它们的差异统一或对立综合而成的辩证判断，包含着六个爻象加爻象的“比喻辞”加由比喻辞而推出的“附载辞”加相应的普通思维的判断，反映被认识对象内部的辩证关系及其运动。因此，《周易》各卦卦辞与爻辞的多样性统一，就构成抽象思维的辩证逻辑的多样性统一判断——具体同一性判断。这种辩证判断在《周易》中，则是从形象思维，经过普通思维，进而发展生成的。

《周易》所体现的形象思维是中华民族进入文明社会以后形成的古典形象思维,而且是通过语言(文字)表达的形象思维,自身具有特殊性,与原始的形象思维不同,与现代的形象思维也不同,与由绘画、雕塑、工具、器皿等等制作过程中的形象思维又不同。但是,特殊之中寓有一般,《周易》的形象思维规律、思维方法、思维形式之中,蕴含着形象思维的一般性,因而它具有形象思维的特征。借鉴《周易》的形象思维及其向抽象思维的转化,对理解思维,特别是形象思维及其发展的规律、方法和形式,具有重要的实践意义。

四 《周易》系辞的“范式”与问题

《周易》的作者对卦象与爻象所“系”的“辞”,都属于“系辞”。通过对《周易》形象思维及其向抽象思维转化的考察,可以发现,无论卦辞还是爻辞,都有其语言(文字)结构的规律和“范式”(normal-form)。“范式”是从现代逻辑学中借用的术语,指的是:为了达到指导人们(如卜筮者)行为的目的而具有的完整地或标准地表达一卦或一爻含义的语言形式。关于这一点,可以说孔子早已觉察到了,所以他在《系辞上传》中说:“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。”又说:“辞也者,各指其所之。”这里的“立象”、“设卦”、“系辞”,而且“各指其所之”的辞,就体现出从卦象到卦辞,从爻象到爻辞的语言(文字和符号)的因素、结构和规律性。当然,《周易》的卦辞和爻辞中既然被发现“有”“范式”,也必然存在有非“范式”。非“范式”指的是那些不能完整地或标准地表达一卦或一爻含义的语言形式。这就为我们提出了需要研究的问题。

(一)、爻辞的“范式”与非“范式”

1. 爻辞的“范式”

爻辞的“范式”有两种式,一种可称为“附载式”,即在“范式”之

后,附加指导人们具体作什么或不作什么的“附载辞”。另一种是没有“附载辞”的“范式”。

(1)“附载式”爻辞“范式”实例。

颐卦初九爻辞:“官有渝,贞,吉。出门交有功。”

颐卦上九爻辞:“由颐,厉,吉。利涉大川。”

遁卦初六爻辞:“遁尾,厉。勿用有攸往。”

蹇卦上六爻辞:“往蹇来硕,吉。利见大人。”

渐卦九三爻辞:“鸿渐于陆;夫征不复;妇孕不育;凶。利御寇。”

未济卦六三爻辞:“未济,征,凶。利涉大川。”

(2)非“附载式”爻辞“范式”实例。

乾卦用九爻辞:“见群龙无首。吉。”

屯卦九五爻辞:“屯其膏,小贞吉,大贞凶。”

需卦九五爻辞:“需于酒食,贞,吉。”

师卦六五爻辞:“田有禽,利执言,无咎。长子帅师,弟子舆尸,贞,凶。”

剥卦六二爻辞:“剥床以辨,蔑贞,凶。”

大畜卦六五爻辞:“豶豕之牙,吉。”

家人卦九三爻辞:“家人嗃嗃,悔,厉,吉。妇子嘻嘻,终吝。”

《周易》386 爻中,“附载式”爻辞范式有 21 个,非“附载式”爻辞范式有 293 个。由于“附载式”爻辞中的“附载辞”,是属于一个爻辞中“占断辞”的具体补充,因此,它也属于“占断辞”的一部分。因此,《周易》的“范式”爻辞共有 $293 + 21 = 314$ 个,占总爻辞的 82%。

爻辞“范式”之所以成为“范式”,是由以下各部分组成的统一体。

(1)、爻象和爻名。例如需卦的“九五”,其中的“九”指“—”

(阳)爻,即爻的“象”;其中“五”是爻象在卦中的位置,即从下向上数的第五爻,“五”便成为这个爻的“名”。

(2)、爻象的比喻辞,就是用描述一定自然现象或社会现象的语言,来说明这一爻象象征的或表现的是什么。例如大畜卦六五爻辞中的“豮豕之牙”;家人卦九三爻辞中的“家人嗃嗃”,“妇子嘻嘻”;乾卦用九爻辞中的“见群龙无首”等。实际上这就是说:大畜卦六五爻象表示的是“豮豕之牙”;家人卦九三爻象既表示为“家人嗃嗃”,又表示为“妇子嘻嘻”。由此可见,同一个爻象是可以有一个以上的不同“比喻辞”的。乾卦用九爻象表示的是“群龙无首”。如此等等。所有“范式”的爻辞,都有各爻的比喻辞,至少一个,多可达三个,例如师卦的六五爻比喻辞有“田有禽”,“长子帅师”,“弟子舆尸”。渐卦的九三爻比喻辞有“鸿渐于陆”,“夫征不复”,“妇孕不育”等。

(3)、爻象的判定辞(通称“占断辞”),实际是以比喻辞为根据的判断辞。例如“大畜”卦六五爻的判定辞为“吉”,是根据“豮豕之牙”。《周易尚氏学》对此解释说:《尔雅·释兽》:豕子猪豮豕。注云:俗呼小豮猪为豮子,是豮豕为小豕。艮少象也;二兑为牙,五应之,故曰豮豕之牙,言小豕初生牙也。……又卢浙云:《埤雅》以杙系豕,谓之牙。牙者系之者。系而不去故吉。亦与艮止义合。”^①这里说的很明显:以“豮豕之牙”说明或比喻“大畜”(䷙)卦六五象的寓义,根据以“牙”系住了“豮”,“故吉”,得出“吉”的判断。李镜池先生也解释说:“大猪奔突,会毁坏庄稼,所以用木架架着头部则吉”。^②《周易大传新注》的解释则是:“《释文》:‘刘(表)云:〔猪去其势曰豮〕。’孔颖达、程颐等均从此说,认为猪刚躁之性已无,便不再伤人。来知德、惠士奇另一解,训豮为豮。“牙者,畜豕之杙”,即拴猪仔的木桩。“豮豕之牙”是说为了驯化小猪仔用木桩

① 《周易尚氏学》第134页。

② 《周易通义》第53页。

将其拴起来以防跑掉。……止之而后畜养，……得‘吉’……。”^①以上几家对“豮豕之牙”的解释尽管不同，但他们则是共同以“豮豕之牙”喻“大畜”卦象，并由此得出“吉”的论断。

再例如“家人”九三的判定辞是“悔，厉，吉”，是从“家人嗃嗃”得出的。按照李镜池先生的解释：“贫苦之家哀号愁叹，嗷嗷待哺，但可以由贫苦而转好。”^②《周易尚氏学》解释说：“嗃嗃则守正安常，故厉而吉也。”^③《易经入门》解释说：“这一卦，外卦的‘九五’，与内卦的‘六二’都得正。象徵男人主外，女人主内，各守正道，所以，命名为‘家人’。”又说：“‘嗃嗃’是冷酷的意思。‘九三’在内卦的最上位，是一家之主的形象。但刚爻刚位，过于严厉，以致一家人都冷冰冰的。治家过于严厉，难免有后悔的情形，但结果还是吉祥。”不管上述几家对“家人嗃嗃”的解释如何不同，但他的共同之处在于，都认为“家人嗃嗃”是表达“家人”䷤卦九三爻的寓义的，而“悔，厉，吉”则是从“家人嗃嗃”引申出的结论。也正因为如此，才有“家人嗃嗃，悔厉吉”；与“妇子嘻嘻，终吝”的不同占断辞。

从以上的分析可以看出，《周易》爻辞的“范式”所包含的“立象”、“设卦”、“系辞”中的比喻辞、占断辞是必要的、完备的，并且从爻象，到爻名，再到比喻辞，再到占断辞的次序和联系是内在的和必然的。缺一项就不成其为“范式”。“附载辞”或“应用辞”如“不利宾”、“利涉大川”、“勿用有攸往”等，虽也属“占断辞”，但一般是全爻总占断辞的具体应用，指示可以具体作什么或不作什么，在“范式”爻辞中为数较少。

2. 爻辞的非“范式”

非“范式”的爻辞在《周易》中有 70 个，它们的情况也各有不同，大体可分为三类：(1)缺“比喻辞”，(2)缺“占断辞”，(3)以“附载

① 《周易大传新注》第 175—176 页。

② 《周易通义》第 74 页。

③ 《周易尚氏学》第 178 页。

辞”代“占断辞”。

(1)缺比喻辞的非“范式”爻辞实例。

坤卦用六爻辞：“利永贞。”

无妄卦九四爻辞：“可贞，无咎。”

大壮卦九二爻辞：“贞，吉。”

损卦九二爻辞：“利贞。征，凶。弗损，益之。”

这类非“范式”爻辞在 386 个爻中只有 6 个，可以说其余 380 个爻辞中都是有“比喻辞”的，由此也可见“比喻辞”在爻辞中的重要意义。

(2)缺占断辞的非“范式”爻辞实例。

坤卦初六爻辞：“履霜，坚冰至。”

坤卦上六爻辞：“龙战于野，其血玄黄。”

屯卦上六爻辞：“乘马班如，泣血涟如。”

需卦六四爻辞：“需于血，出自穴。”

比卦六三爻辞：“比之匪人”。

否卦六三爻辞：“包羞。”

这类非“范式”爻辞在 386 个爻中约有 56 个。^①

(3)以“附载辞”代“占断辞”的非“范式”爻辞实例。

乾卦九二爻辞：“见龙在田。利见大人。”

坤卦六二爻辞：“直方大，不习无不利。”

蒙卦上九爻辞：“击蒙。不利为寇，利御寇。”

这类非“范式”爻辞在 386 个爻中约有 8 个。

(二)、卦辞的“范式”与非“范式”

1. 卦辞的“范式”

卦辞的“范式”也有两种，其一可称为“附载式”，即在“范式”之后，附加指导人们作什么或不作什么的“附载辞”；其二是没有附载

① 这里的统计数用“约”是由于在非“范式”爻辞中有时截然划分有困难。

辞的范式。

(1)“附载式”卦辞“范式”实例。

需卦卦辞：“有孚。光亨，贞吉。利涉大川。”

讼卦卦辞：“有孚，窒惕；中吉，终凶。利见大人。不利涉大川。”

同人卦卦辞：“同人于野。亨。利涉大川。利君子贞。”

大畜卦卦辞：“利贞。不家食。吉。利涉大川。”

这类“附载式”卦辞“范式”在 64 个卦辞中共有 12 个。

(2)非“附载式”卦辞“范式”实例。

蒙卦卦辞：“亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。”

小畜卦卦辞：“亨。密云不雨，自我西郊。”

履卦卦辞：“履虎尾，不咥人。亨。”

泰卦卦辞：“小往大来。吉亨。”

颐卦卦辞：“贞吉，观颐、自求口实。”

井卦卦辞：“改邑不改井，无丧无得，往来井井。汔至，亦未繙井，羸其瓶。凶。”

这类非“附载式”卦辞“范式”在 64 个卦辞中共有 12 个。由于“附载辞”是“占断辞”的补充。因此，它属于“占断辞”。于是《周易》的“范式”卦辞便是 $12+12=24$ 个。

“范式”卦辞的组成元素(部分)和结构，与“范式”爻辞基本相同，只是将爻象、爻名改变成卦象和卦名。因此，它的组成部分和排列次序(结构)便是：(1)卦象与卦名；(2)比喻辞；(3)占断辞；另外再加(4)附载辞。

(1)卦象与卦名，例如：同人卦的卦象是“䷌”(离下乾上)；卦名是“同人”。

(2)比喻辞：同人卦是“同人于野”。

(3)占断辞：同人卦是“亨”。

(4)附载辞：同人卦是“利涉大川”。

但是，在“范式”卦辞中也有不符合上述次序的情况，例如：大畜卦的次序是占断辞在比喻辞之前。这种现象看来平常，且已“司空见惯”，然而为什么会出现这种情况呢？不能不是一个值得注意的小小问题。

2. 卦辞的非“范式”

卦辞的非“范式”，情况比较多样，大体可分为五类：(1)只有比喻辞的卦辞非“范式”；(2)只有占断辞的卦辞非“范式”；(3)只有附载辞的卦辞非“范式”；(4)只有比喻辞和附载辞的卦辞非“范式”；(5)只有占断辞和附载辞的卦辞非“范式”。

(1)第一种卦辞非“范式”实例。

观卦卦辞：“盥而不荐，有孚颙若。”

晋卦卦辞：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”

这类非“范式”卦辞只有2个。

(2)第二种卦辞非“范式”实例。

乾卦卦辞：“元亨，利贞。”

大有卦卦辞：“元亨。”

随卦卦辞：“元亨，利贞。无咎。”

这类非“范式”卦辞在64卦中有10个。

(3)第三种卦辞非“范式”实例。

豫卦卦辞：“利建侯，行师。”

剥卦卦辞：“不利有攸往。”

家人卦卦辞：“利女贞。”

益卦卦辞：“利有攸往；利涉大川。”

这类非“范式”卦辞共有5个。

(4)第四类卦辞非“范式”实例。

夬卦卦辞：“扬于王庭；孚号‘有厉’；告自邑：‘不利即戎’。利有攸往。”

姤卦卦辞：“女壮。勿用取女。”

这类非“范式”卦辞只有两个。

(5)第五类卦辞非“范式”实例。

坤卦卦辞：“元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋；东北丧朋。安贞吉。”

屯卦卦辞：“元亨，利贞。勿用有攸往。利建侯。”

谦卦卦辞：“谦亨。君子有终。”

蛊卦卦辞：“元亨。利涉大川。先甲三日，后甲三日。”

临卦卦辞：“元亨，利贞。至于八月，有凶。”

噬嗑卦卦辞：“亨。利用狱。”

这类非“范式”卦辞在 64 卦中共有 19 个。

总起来看，《周易》的非“范式”卦辞共有 40 个，而且非“范式”的情况又有五种之多。这就为我们提出了更多更大的问题：第一，为什么《周易》的爻辞和卦辞（特别是卦辞），系辞的方式这样不统一，而且差异那样多又那样大？第二，为什么有的爻辞和卦辞那样残缺不全？第三，产生以上的现象，是由于原作者的系辞本身就不规范（也可以被看作“不成熟”）？或是出自不同的作者之手？第四，原文的残缺散乱是由战乱或其他灾难所造成？或是由于“韦编”绝而在后人重编时产生差错？我趋向于肯定后者，并且认为正是由于《周易》系辞本身存在着上述问题，因而产生后人对《周易》爻辞、卦辞的误解，不仅注释纷纭，且有臆测武断。凡此种种，促使我产生重新校正现行《周易》原文的设想。第一，可使原文体例一致；第二，可使原文容易理解和阐释；第三，可能澄清前人对《周易》的一些误解。当然，这种校改本在目前只能是一种参考本，它的真实性如何，有待于《周易》原本的发现。但可以帮助《周易》研究者和爱好者，从另一个方面考察和理解《周易》。

五 关于重新校正《周易》系辞的设想

(一)、重新校正《周易》系辞的原则。

1. 保持《周易》的古典风格。
2. 不增减《周易》系辞的原文。
3. 不改变《周易》系辞的原文。

(二)、重新校正《周易》系辞的方法。

1、以《周易》系辞的“范式”为规范，整理和编排《周易》系辞的非“范式”。

2、在“范式”的基础上，重新进行断句和标点。

3、保留《周易》系辞现行的原文，使原文与校正文并列并存。

在重新校正的基础上，进一步对《周易》作新的注释，消除过去各种版本中对《周易》的牵强附会和误解，清理过去各种阐释中望文生义的主观臆断，使《周易》更加逻辑有序，结构完整，内蕴充实，恢弘其风貌。

请参看本书“附录”：《〈周易〉系辞试校》

第三章 普通思维与逻辑

在前一章中,我们已经论及《周易》从形象思维向普通思维的过渡形式。这里着重阐述《周易》中的普通逻辑。为了使所论主题的有关概念明确,需要进一步对普通思维与普通逻辑这两个概念加以界说。普通思维就是抽象同一性思维,是按照同一律、不矛盾律(也称“矛盾律”)、排中律进行思维;就是用思维形式反映对象自身的同一性,而不反映其内在差异性 or 矛盾性的思维。普通逻辑就是亚里士多德所说的 general logic,是指普通思维的思维形式、思维方法与思维规律的理论构成的系统。因此,本文也主要是考察《周易》爻辞、卦辞以及符号系统中所体现的普通思维形式、思维方法以及思维规律等。

一 《周易》的普通思维形式

思维形式一词在这里是指在认识过程中用以表达认识成果,反映对象的本质属性、对象之间关系的断定以及从已知断定推导出未知断定的意识形态或精神形态的形式,例如概念、判断、推理等思维的逻辑形式。本文所论《周易》的普通思维形式,也仅涉及《周易》中的普通概念、普通判断与普通推理。

(一)、《周易》的普通概念

《周易》中的普通概念思维形式,体现于《易经》的符号、卦辞与爻辞之中。

首先,从《易经》的符号看。

“—”,表示自然与社会中存在的一种普遍的属性或具有这种属性的事物。后来在《易传》中被称为“阳”,由它代表的群体(集合)“☰”以及“☷”,据说在周文王姬昌演易时,被称为“乾”。“☰”被称为经卦,“☷”被称为别卦。在这个类范畴中,包括的属种有《易经·说卦传》中列述的“天、圆、君、父、玉、金、寒、水、大赤、良马、老马、瘠马,驳马,木果”。“—”和“☰”以及“☷”又被称为“纯阳”。

“--”表示与“—”相对立的一种自然与社会中存在的最普遍的属性或具有这种属性的事物。在《易传》中被称为“阴”,由它代表的群体“☷”以及“☰”,在文王演易中被称为“坤”。在这类范畴中,包括的属种有《易经·说卦传》列述的“地、母、布、釜、吝啬、均、子母牛、大舆、文、众、柄,其于地也为黑”。“--”、“☷”、“☰”又被称为“纯阴”。

这个“纯阳”、“纯阴”的“纯”就表示这个范畴或这个概念,在这种特定条件下,都是我们所说的“抽象同一”性概念,也即形式逻辑的概念具有的特征。

其次,从卦辞和爻辞来看。

《易经》的卦辞与爻辞中使用的概念,是由独立的语词来表达的,将它们分别来看,可以说都是表达普通思维的概念。例如,在卦辞、爻辞中普遍使用的“吉”,“凶”,“吝”,“亨”,“悔”,“咎”,“厉”,“无咎”,“有孚”,“勿用”,“无恤”等等,都是表达的普通概念。《易经·文言传》关于“乾”(☰)卦卦辞“元亨利贞”的定义,便是对“元亨利贞”作为普通思维(形式逻辑)概念的很好说明:

“元者,善之长也。”

“亨者,嘉之会也。”

“利者,义之和也。”

“贞者,事之干也。”

因此,我们断定:《易经》的卦爻符号及卦辞爻辞中,包含着普

通逻辑(形式逻辑)的概念思维形式。

然而,西方的或东欧的思维史家和逻辑史家,包括那些世界上知名学者,如法国的列维·布留尔,直到现代乃至 20 世纪 70 年代,还硬说中国先秦的古代思维属于原始思维,没有抽象概念,这显然是对中国古代的文明史缺乏了解,是不正确的。

(二)、《周易》的普通判断

《易经》的卦辞和爻辞,特别是爻辞,各自分别来看,一般来说,其中的每一语句都是普通逻辑的判断形式。


《易经》的卦辞、爻辞中,既有概念形式,又有判断和推理形式。单独语句为判断,判断与判断相联系,就构成推理的前提与结论。关于《易经》的推理形式和分类,留待下一节论述。

参考现代形式逻辑学,《易经》中的判断形式,也有简单判断与复合判断;在简单判断中也有性质判断与模态判断;在复合判断中也有联言(合取)判断,选言(析取)判断与假言判断等。下面分别举例予以说明。


1. 简单判断


《易经》中的简单判断主要是性质判断,也有模态判断。


(1) 性质判断

坤  卦:“六五:黄裳,元吉。”


将上述引文译为现代汉语,便是如下两个性质判断:“六五爻是黄裳”;“黄裳是元吉”。

蒙  卦的卦辞:“蒙。亨。……”

这同样是两个性质判断:“ 是蒙”;“蒙卦是亨”。

讼  卦:“九五:讼,元吉。”

两个性质判断是:“九五爻是讼”;“讼是元吉”。

井  卦“六四:井甃(zhòu),无咎。”

这一爻辞也有两个性质判断:“六四爻是井甃”;“井甃是无咎”。

《易经》的卦辞与爻辞中像这样的性质判断形式很多，这里就不一一列举了。

(2) 模态判断

《易经》卦辞和爻卦中的模态判断形式不多，这里仅举两例如下：

坤(䷁)卦：“六三：含章，可贞。”

它的模态词是“可能”，其判断形式是“含章可能贞”。

蛊(䷑)卦：“九二：干母之蛊，不可贞。”

它的模态词是“不可能”，其判断形式可作两种表述：“干母之蛊是不可能贞的”；“干母之蛊不是可能贞的”。

用后一种形式表述，则可见《易经》的简单判断形式中，不仅有肯定式判断，且有否定式判断。

2、复合判断

(1) 联言判断(合取命题)形式举例。

乾(䷀)卦的卦辞：“乾：元，亨，利，贞。”

它的联言形式是：“乾是元且亨且利且贞。”这里的“且”是联言判断的联结项(其现代符号为“ \wedge ”)。若将“元亨利贞”标点为“元亨，利贞”，同样也是联言判断形式。

蒙(䷃)卦：“上九：击蒙；不利为寇，利御寇。”

它的判断形式是：“击蒙虽然是不利为寇但是利御寇。”其联结项是：“虽然……但是”。这个形式也可以表述为“击蒙是不利为寇然而利御寇”，其联结项是“然而”。

需(䷄)卦的卦辞：“需：有孚，光亨，贞吉。……”。

这个联言判断的现代汉语形式是：“需卦是有孚，并且光亨，并且贞吉。”它的联结项是“并且”。

小畜(䷈)卦：“上九：既雨既处……”。

“既雨既处”是说“天既下了雨，天又停止下雨”，这也是个联言判断，它的联结项是“既…既…”。

仅这几个例证足以证明《易经》之中，有普通逻辑或形式逻辑的联言判断，其联结项又是多种语言形式的。

(2) 选言判断(析取判断)形式举例。

师(䷆)卦：“六三：师或舆尸，凶。”

这里的“师或舆尸”用“或”作选言判断的联结项。“师”指出兵打仗；“舆尸”指打败仗，车载尸而还。用“或”作联结项应该是“师”或胜或败。然而这里为了断定按照师卦六三爻的象要打败仗，故只用了“或舆尸”而省去“或凯旋。”

益(䷩)卦：“上九：莫益之，或击之；……”。

这一个爻辞中的“或击之”是与上边的“六二”爻：“或益之……”和“六三”爻：“益之……”相呼应的。其选言判断的形式是“或益之……或击之”，“或”是联结项。但在此爻中，肯定了“莫益之”(没有人帮助他)，而只留下“或击之”(或者有人会袭击他)。从这一卦的六二、六三、上九三个爻辞来看，其选言判断的思维形式是明确的。

中孚(䷼)卦：“六三：得敌、或鼓，或罢，或泣，或歌。”

这个判断的意思是：在敌对的情况下，敌对双方或打鼓进军，或罢兵停止前进，或者歌唱，或者是歌的反面——哭泣。显然，这是一个选言判断形式。

(3) 假言判断(蕴涵判断)形式举例。

《易经》中的假言判断形式不多，这里举一例如下：大有(䷍)卦：“初九：无交害，匪咎；艰则无咎。”

根据尚秉和先生的解释，这一爻的含义是：“初无应。阳遇阳失类。故无交无害。然须艰贞自守，方无咎也。”按照上述爻义，并依爻辞的语言形式：“艰则无咎。”，实际是“如果……则……”的假言判断形式，即“如果艰贞自守(不相交)，则无咎”。其联结项“如果……则……”，是充分条件假言判断。

(4) 负判断形式举例。

《易经》中有负判断形式，但也不多，这里举一例如下：“䷃(坎下艮上)蒙。亨。匪我求童蒙，童蒙求我。……其中“我求童蒙”与“童蒙求我”都是简单判断，所以否定“我求童蒙”这个简单判断，就构成复合判断，用现代汉语表示则是：“并非我求童蒙”，它的逻辑公式是：

“并非 P”

在数理逻辑中，“并非”用“ \neg ”表示，所以它的符号式是：

$\neg P$

从上述各种判断的古汉语表现形式，可以看出一般都省略了其中的肯定联项“是”。例如“临䷒”卦的卦辞：“临：元，亨，利，贞。……”。这个联言判断的完整形式是：“临是元、亨、利、贞。……”。噬嗑䷔卦的卦辞：“噬嗑，亨。……”。这个性质判断的完整形式是：“噬嗑是亨。……”其它类似的形式都是有主项与谓项而省略联项“是”的结构形式。

在复合判断形式中，一般也省略简单判断的联项“是”，也有的省略复合判断形式的联结项或部分联结项。例如离䷄卦的九四爻辞：“突如其来如，焚如，死如，弃如。”这里就省略了选言判断的联结项“或”。上述乾卦卦辞的联言判断形式中就是省略了联结项“既是……又是……”。上述大有卦初九爻辞中的假言判断“艰则无咎”，就是省略了联结项的前一半“如果”或“倘若”。

由于古汉语所表达的这种省略的逻辑形式，曾长期在西方形成一种误解，有些著名的逻辑学家或逻辑史家错误地宣称中国先秦时代没有逻辑思维。

(三)、《周易》的普通推理

《周易》中的普通逻辑推理形式主要是类比推理和演绎推理；关于归纳推理的形式则不明显，但也有蛛丝马迹可寻，特别在“十翼”中是如此。

1. 类比推理形式举例

(1)大过(䷛)卦：“九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”

稊是老根长出的新芽。将老夫比作枯杨，将他准备找的新娘子比作稊。用老杨能长出新芽类推老夫可以找到新妇。

(2)大过卦：“九五：枯杨生花，老妇得其士夫，无咎无誉。”

将老妇比作枯杨，将花比作年青的男子，用老杨生花类推老妇能找到年轻的郎官。

(3)中孚(䷼)卦：“九二：鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。”

用雌雄对偶鸣和的双鹤类推男女共饮美酒可得偕老。

关于《易经》中的类比推理形式，古汉语的表达也是采取的省略式。若将上述类比推理形式结构复原，则上述类比推理分别如下：

(1)枯杨生稊无不利；

老夫得其女妻如同枯杨生稊；

故：无不利。

(2)枯杨生花无咎无誉；

老妇得其士夫如同枯杨生花；

故：无咎无誉。

从这两个类比推理，可以看出，它们的共同公式是：

A 是 C

B 似 A

∴ B 是 C

这种形式很像亚里士多德三段论的第一格，所不同的是小前提与大前提的联项不同类，前者是“肯定联项”，后者是“类似”联项。这种推理形式的大前提、小前提与结论之间存在着内在联系，并非是“没有内容”的纯形式。

推理活动是同推理者的认识水平血肉相联的。不同时代有不同的认识水平、思维水平，有不同的推理形式及其效果。从上述《易

经》推理的内容来看，未必符合实际，未必科学，其推理结论也与西方的形式逻辑取值标准不同，然而它是中国古代的一种推理形式，且有其合理内核，则是可以肯定的。

2. 演绎推理形式举例

(1) 坤(䷁)卦卦辞：“坤，元亨。利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋，东北丧朋。安贞，吉。”

单从卦辞中的“坤，元亨。利牝马之贞”的推理来看。这里的大前提是“坤是元亨”，结论是“利牝马之贞”。显然是省去了小前提：“牝马也是坤”。所以这个推理形式与亚里士多德的三段论第一格完全相同，但可以肯定，并非从亚里士多德那里学来。

坤是元亨；

牝马是坤；

所以，利牝马之贞。

在这里，“利……之贞”是与“元亨”相一致的，也可以说是“等值”的。其公式是

M—P

S—M

S—P

由“坤，元亨”推出的“君子有攸往，先迷后得主”；“利西南得朋，东北丧朋”，其原理及推理思维过程完全相同，即从“坤”所包含的一般，推出属于坤类的个别或特殊。


(2) 需(䷄)卦卦辞：“需，有孚，光亨，贞吉。利涉大川。”

这里的大前提是：“需是有孚、光亨、贞吉”，结论是“利涉大川。”同样是省略了小前提：“涉大川也是需”，“利”与“有孚”或“光亨”或“贞吉”是等值的，其推理形式也是与亚里士多德的三段论第一格完全相同。

(3) 损(䷨)卦卦辞：“损，有孚，元吉，无咎，可贞。利有攸往。曷之用，二簋可用享。”

这里仅看“损，有孚，元吉，无咎，可贞”与“利有攸往”的推理关系。前者是大前提，后者是结论，省略了小前提：“攸往也是损”^①

由此可见，这个推理式也是三段论第一格。

(4)益  卦卦辞：“益、利有攸往，利涉大川。”



这个推理的形式虽然与上述三者有语言结构上的不同，但“益”仍然是一个判断形式，仍然是推理的大前提。“益”是大前提的主项，其联项和谓项被省略，根据“易”学家的解释：“益是增加人民的财富”。这样，益卦卦辞中的推理便是：益是增加人民的财富。

攸往(涉大川)也是益

所以，有利。

这同样也是三段论推理形式的第一格。

《易经》的六十四卦卦辞在语言形式上可以说都是推理，其中比较多的是三段论推理，但其推理形式一般都是省略小前提的形式。这可以说，是长期以来使人们对《易经》的逻辑性质不够理解的主要原因。在西方，逻辑学家和逻辑史家不承认它是逻辑推理，从而说中国先秦没有形成形式逻辑；在我国则从学者到算命先生，长期以来只把《周易》看作“卜筮之书”，或干脆在说它是迷信，其实，《周易》是在两三千年前，建立在当时我们老祖先认识水平上的推理之书，逻辑之书，中国式逻辑之书。

在《周易》，特别在《易传》中，也体现着归纳推理。但是，在《易经》中，只有归纳的结论，没有表达出这个结论取得的思维过程和思维形式(包括语言形式)。在《易经》的《说卦传》有归纳的前提和结论，但没有揭示归纳思维的方法和推理形式。我们之所以这样推断，是依据《周易》经卦和别卦的卦象(符号)，例如“  ”(乾)或“  ”(旅)等，它们都是事物的类象、类的符号。这种类象、符号从何而来呢？唯一的答案是：来自归纳推理(从个别中推导出一

^① “攸往”指旅行。

般)。《易经·说卦传》为我们提供的论据是“第十一章”：

“乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为水，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。”

“坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑。”

“乾”是“☰”和“☰”的卦名，表示世间的一类事物或一类属性。
“坤”是“☷”和“☷”的卦名，也表示世界的一类事物或一类属性。上述两段可以说分别是两个归纳推理的结论，都有归纳推理的共同形式。试根据归纳推理的思维过程，表示其推理公式如下：

天具有“☰”的属性；

圜具“☰”的属性；

君具有“☰”的属性；

.....

“☰”是乾

所以：乾为天，为圜，为君……。

由此可见，在三千年前的《周易》和两千多年前的《说卦传》中，就包含着普通思维的归纳法和归纳推理，只是还没有正式提出归纳推理思维形式，正像古希腊亚里士多德以前的苏格拉底、柏拉图一样，他们都使用归纳思维，但未正式提出归纳推理形式。

二 《周易》的普通思维规律

《周易》中体现着朴素的唯物辩证法思想；体现着朴素的辩证思维及其思维规律和思维形式，在其中，包含着普通思维（抽象同一性思维）及其思维规律和思维形式，也可以说后者是前者的组成因素。关于《周易》中的朴素辩证思维及其思维规律和思维形式，将在第四章论述，这里只涉及普通思维的思维规律。

《易经》中的卦辞和爻辞，并没有论及普通思维的规律，而只是

在其中体现着、遵循着普通思维的同一律，不矛盾律、排中律等。本文在这里列举一些例证，予以说明。


（一）、同一律的体现

在《周易》的卦辞、爻辞中最常见的概念是：吉，咎，悔，吝，凶等作为判断的谓项；在吉中又分为大吉、中吉、小事吉，元吉，贞吉、小贞吉，夙吉，终吉，吉亨等；咎又有无咎，无大咎，终无咎等；悔有无悔，有悔，小有悔等；吝有贞吝，小吝等；凶分为大贞凶，贞凶，终凶，见凶，起凶等。所有这些语词表达的概念，都是自身同一性的概念，遵循普通思维（形式逻辑）的同一律。即吉不能是非吉，大吉就是大吉，而不是其他。在吉中并不包含非吉的因素，不是吉与非吉的同一。其他上述概念莫不如此。《易经·系辞上传》中说“一阴一阳之谓道”；“一阖一辟谓之变”；“日月运行，一寒一暑”，这是朴素的辩证思想，但其中也遵循形式逻辑的同一律。一阴一阳相结合才是“道”，然而当指的是“一阴”或“一阳”时，阴就是阴而不是阳；阳就是阳而不是阴。同样的道理，只有“一寒一暑”才构成日月的“运行”，单是寒或暑，则寒就是寒而非暑，暑就是暑而非寒。门的一开一阖才构成“变”，单是辟就是开，单是阖就是关，开不是关，关不是开。如此等等，都遵循着，体现着普通思维的同一律。


《易经》中使用的概念是如此，由此种概念构成的普通思维的判断与推理也是如此，这里不必赘述。

（二）、矛盾（不矛盾）律的体现

《易经》中能够确切地表现不矛盾律的判断语句不多，这里举几例如下：

1、蒙  卦卦辞：“蒙，亨。匪我求童蒙，童蒙求我。……”很明显，这是说：“我求童蒙”与“童蒙求我”不同真。

2、蒙卦的上九爻辞：“击蒙。不利为寇、利御寇。”显然，这是说：“利御寇”与“利为寇”不同真。

3、否  卦的六二爻辞：“包承。小人吉、大人否亨。”这也是

说：“小人吉”与“大人吉”不同真。亨也是吉。

4、遁(䷗)卦的九四爻辞：“好遁。君子吉，小人否。”这也是说：“君子吉”与“小人吉”不同真，因此“小人否”。

5、小过(䷽)卦卦辞：“小过，亨，利贞。可小事，不可大事。”这就是说：“可小事”与“可大事”不同真。如此等等。

三、关于排中律

在《易经》的卦辞与爻辞中没有发现体现排中律的思维形式，但从一般的思维情况看，在二值(真假值)逻辑中，凡遵循同一律与不矛盾律的思维，也必然遵循排中律。因为同一律与不矛盾律、排中律三者之间是可以互推的，彼此有等值关系。如果将这三条规律分别用复合判断的形式表示，即：

“如果 A，那么 A”($A \rightarrow A$)；

“并非‘A 并且非 A’”($A \wedge \bar{A}$)；

“A 或者非 A”($A \vee \bar{A}$)。

用真值表方法能认明这三个复合判断是等值的。

三 《周易》的普通思维方法

从上述的《周易》普通思维推理中，可以看出，《易》的制作者，已经完美地使用了普通思维的类比法、演绎法乃至归纳法。在《易传》中，则对这些方法的运用，就得更明确。例如类比法在《易传》中是常用的，这里可举几则，以作进一步的说明。

《易传》所说：“天地不交、而万物不兴。”实际上是借夫妇之道，比拟天地交会而生万物的道理。

《系辞下传》说：“天地絪縕，万物化醇，男女构精，万物化生。”

《说卦传》说：“‘乾天也，故称乎父，坤地也，故称乎母；震一索

而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。”

所有这些，都说明《易传》的作者运用的是将一般自然现象与男女交配关系相类比的方法。

实际上，《易传》已经具有方法论思想的萌芽，提出了方法论即“法”的思想，即所谓“制而用之谓之法”，并且具体提出了“效”法，“取类”法，“类族”法，“类长”法等方法。所谓“效”就是仿效，与当代的仿生法、模拟法、控制论等是一类；“取类”法是一种以“属”为“种”之名下定义的方法；“类族”法是概念的划分与归纳相结合的方法；“类长”法是类比法与演绎法相结合的方法。如此等等。关于《周易》的方法论思想，将在第八章论述，这里从略。

综起来看，《周易》的思维，有一个从形象思维过渡到抽象思维的过程；有一个从形象思维的相似同一性的联想，过渡到抽象思维的类比同一性抽象过程。它的继续发展便是由有限的类比个别同一性，上升到归纳为无限（一般）的共同性的过程。演绎推理便在此一般的基础上去推导，认识同类相似的个别。从形象的相似同一→抽象的类比同一→类分子共同性的归纳同一→演绎出类分子的个别。这是《周易》中蕴含着的并流传给我们的先贤们思维的发展过程。

我们的结论是：在三千年前的中华大地上，我们的老祖先不仅能制作抽象概念，而且能完善地进行普通的逻辑思维，运用普通思维的类比法、归纳法、演绎法制作概念、判断、推理的思维形式。当然，在《周易》中还没有系统的逻辑理论，这是不足为怪的，正像谁也没有要求在苏格拉底乃至柏拉图的著作中有系统的逻辑理论一样，但并非没有逻辑思想的萌芽。西方乃至东欧的有些逻辑学者和逻辑史家承认苏格拉底和柏拉图的著作中有普通逻辑思想，却不承认中国的先秦时期已经有了普通逻辑思想，推其原因，如果他们

不是抱有什么偏见的话,那就是对中国的古代文化还不够了解。

第四章 辩证思维与逻辑

根据古今辩证思维受社会实践的制约,对客观世界认识的程度之不同,可以大体划分为朴素辩证思维和科学辩证思维两个层次,与之相应,也便有两个层次的辩证逻辑——朴素辩证逻辑与科学辩证逻辑。《周易》的辩证逻辑便是前者。

朴素辩证思维有两个对立统一的特点:其一是,根据实践经验,从事物之间的外部关系^①认识到事物之间的对立统一性;知其然,而不知其所以然;其二是,对事物辩证关系的认识带有主观猜想成份,即所谓想当然而然。因此,这种辩证思维有其合理性的一面,也有其谬误性的一面。从而其逻辑也具有这两种特征。《周易》的辩证逻辑是如此,古希腊赫拉克利特(公元前540—前480)的辩证逻辑也是如此。

由朴素辩证思维所获得的认识成果,例如《易经》,便产生朴素辩证逻辑;由科学辩证思维所获得的认识成果,例如马克思的《资本论》,便产生科学的辩证逻辑。自古迄今,从东方到西方,有两条逻辑学的源流。在西方,有以赫拉克利特创始的辩证逻辑,其继承者在中世纪有库萨纽斯(Nicolaus Cusanus),在18—19世纪有费希特、谢林、黑格尔、马克思、恩格斯;以苏格拉底、柏拉图、亚里士多德创立的形式逻辑,历经中世纪以迄于近、现代。在中国,文王《易》(即《周易》),可以说是早于西方数百年而创始的辩证逻辑,在

^① 这里的“外”是相对的,对两个或几个独立事物来说,它们之间的关系为“外部关系”;对于由它们构成的事物来说,它们之间的关系又是该事物的“内部关系”。

当代,有以毛泽东思想和著作为代表的科学辩证逻辑,《论持久战》就是并非“大写字母”的科学辩证逻辑的杰出代表;在形式逻辑方面,中国古代的邓析(大约活动于公元前 520—前 500 年),惠施(约公元前 370—前 310 年),尹文(约公元前 360—前 270 年),公孙龙(约公元前 325—前 250 年)以及墨翟(约公元前 468—前 376 年)创立的以《墨辩》为代表的形式逻辑,历代相传以迄于今,并吸收了西方先进的逻辑理论,有重要的发展。由此可见,《周易》在中国乃至在全世界逻辑史上,应占有领先的、创始的重要地位。可惜的是,在这方面,我们还没有系统的研究,甚至连中国逻辑史的专著也没有提到《易经》中的逻辑思维。

一 “—”与“--”的辩证逻辑

“—”与“--”表示什么?它不像当代有些符号学者所说:符号就是符号,它没有内容,只是形式。《易》思想的创始者规定的一类符号,既代表世界上相反相成的事物,又代表世界上相反相成的属性,既有形式又有内容,既是固定的又是变化的。它们被命名为“爻”,到春秋(公元前 770—前 476 年)战国(公元前 475—前 221 年)时期,“—”被称为阳爻,“--”被称为阴爻。爻是指什么?《周易·系辞上传》说:“爻者,言乎变者也”;《周易·系辞下传》说:“爻也者,效天下之动者也。”就是说,“—”与“--”这类符号,除了各自表示世界上的一定事物或普遍属性之外,还表示这些事物或属性是在“变”、“动”之中。这正是辩证逻辑区别于形式逻辑的一个重要特征,即辩证逻辑的思维形式,是随着它所代表的事物的变化以及思维的发展,处于“变”、“动”之中,也就是恩格斯所说的“流动范畴”,是属于“辩证法派”,^① 是历史上从古到今杰出的内容与形式结合

^① 《马克思恩格斯全集》第 20 卷,第 505 页。

的辩证符号。

“一”与“--”两个符号,分开来看,它们是抽象同一性符号,各自只代表一种性质,“一”就是“一”,而不是“--”;“--”就是“--”,而不是“一”。这样看待“一”与“--”,它们便是属于形式逻辑“眼界”的符号。然而将它们作为“太极”或“太一”生的两极符号,它们便是相互依存,相互转化的统一体。有“一”必有“--”,无“--”必无“一”。所谓:“易有大极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”(《易经·系辞上传》),所谓“一阴一阳之谓道”(同上),都是指的“壹”。由一与--两个符号相对立统一而构成的“壹”,是“太极”(大极或太乙),是宇宙,也可以是任一具体事物。因而它们,以及分别由它们构成的两个经卦“☰”(乾)与“☷”(坤),在《易经》中分别表示阳、刚、动的‘天,日,父,男,仁,上,前,明,往,昼,尊,贵,福’等,和阴,柔,静的‘地,月,母,女,义,下,后,暗,夜,卑,贱,祸’等。而且这两个符号所表示的对立面,也像客观事物一样,你中有我,我中有你。即所谓“动中有静,静中有动”,“阳刚中潜伏着阴柔,阴柔中包藏着阳刚”。在一定条件下,“一”转化为“--”,“--”转化为“一”,即所谓“动极则静,静极则动”。在一定条件下,则“一”成为“--”,而“--”则成为“一”。例如:男对女是阳刚,但子对亲时则成为阴柔;女对男是阴柔,但母对子时就成为阳刚;前对后是阳刚,前对更前则成为阴柔;不前不后的中,在对不中的前后,则成为阳刚,前后则都成为阴柔;人在行动时为阳刚,在静处时则成为阴柔。如此等等。这是除《易经》以外,历代中外逻辑学家、符号学家都未曾提及和使用过的辩证符号。

将由“一”和“--”或“☰”和“☷”所表示的“壹”或“太极”或宇宙作为一种逻辑的概念形式,则“一”与“--”便是这种概念所包含的两个对立面或对立元素的统一表述。这种多样性对立统一的概念形式,便是辩证逻辑的概念形式,它与形式逻辑的 $A=A$ 抽象同一概念形式不仅有本质的区别,而且是它的继承和发展。

从这个角度来看，“—”与“--”两个对立符号，便是《易经》的朴素辩证逻辑的两个相互依存，相互转化的“基本粒子”符号。

二 经卦的辩证逻辑

在《周易》的经卦中，辩证逻辑的思维形式更为明显和灵活。以“三”卦和“≡”卦为符号，其辩证逻辑内容，与“—”及“--”两个爻相一致，但其演变的内容却更丰富。如果将“—”与“--”两个符号排列组合，只能得 $2 \times 2 = 4$ （四象），即—、--、--、—四组，它们能表示的内容范围极有限，而由三个爻组成为一组，排列组合成八组，即≡（乾），≡（坎），≡（艮），≡（震），≡（巽），≡（离），≡（坤），≡（兑）。这八个范畴便是自然界的八大类，根据《易经·说卦传》的说明，它们一共包括自然社会事物的124个小类，这在当时的认识水平来说，可以称之为“包罗万象”了。后人称之为中华古代的“百科全书”，并非过誉。

在经卦中，除了≡与≡以外，其他六卦符号中的对立统一性质更为明显。坎卦是两个“--”与一个“—”的对立统一，所以许慎解释“水”是：“众水并流，中有微阳之气也”；艮卦是一个“—”与两个“--”的对立统一，如此等等。上面已经提到，它们所代表的124类事物，除了属于乾与坤的两大类事物是彼此对应构成的对立统一以外，其他都是自身的对立统一。作为反映这些事物的概念符号，也是对立面的统一或多样性对立统一的概念思维形式。它超出了形式逻辑的“眼界”，而是辩证逻辑的概念形式。

按照坎、艮、震、巽、离、兑这些符号所表示的对象来说：坎为水，艮为山，震为雷，巽为风，离为火，兑为泽，各自都是一种判断形式的表达，即“坎为水”，“艮为山”，等等。因此，这种判断形式，实际上从主语到谓语，都是多样性对立统一，它们虽然也表现为“S是P”的形式逻辑性质判断形式，实质上并非形式逻辑的性质判断形

式，而是辩证逻辑的性质判断形式。不过，这种辩证逻辑判断的思维形式，到经卦形式这一步，还表现得不够充分，不够鲜明；然而却表现出辩证逻辑对形式逻辑在发展中的继承性。

在经卦中，已孕育辩证推理的形式。“☷”（坤）卦的三个爻中有一个爻变为“—”，依此爻在原坤卦中的地位不同，而可以得出“☳”（震），“☵”（坎），“☶”（艮）；“☰”（乾）卦中有一个爻变为“--”，则依次可得“☴”（巽），“☲”（离），“☱”（兑）。由此卦变的规律，可以进行推理：如果“☷”卦的初爻变为“—”，则“地”（☷）变为“雷”（☳）；如“☷”卦的六二爻和初九爻换位，则“雷”变为“水”（☵）。如此等等。由于组成这种推理的概念形式和判断形式都是多样性的对立统一形式，所以这种推理形式是辩证逻辑的推理形式。只是《周易》中由经卦的推演所表达的辩证推理形式，还带有潜在的或隐含的性质，可以说它还不够完善。这就需要将它们作进一步发展。经卦推演为别卦，八卦排列组合为六十四卦，并以各爻在此六十四卦中地位的不同，而表示的纷繁众多事物内容的不同，推演为三百八十四爻。由此，也就体现着我们老祖先对自然和社会认识的发展，从“—”与“--”到四象，到经卦，再到别卦，从而以有限的符号及其结构形式，来表达无限发展的认识，这本身就是辩证逻辑认识特征的一种表现。

三 别卦的辩证逻辑

别卦可以说是《周易》中朴素辩证逻辑思维形式、思维方法已经发展到完整系统的地步。由别卦表示的辩证概念形式，已经是完整的对立统一。其中的经卦形式即令仍然是“纯阳”（☰）或“纯阴”（☷），也体现着多样性的对立统一。例如“☰”（泰）卦，其下卦为（乾），其上卦为（坤）。在这一卦中，乾卦作为一个辩证概念，也是具有差异性的多样统一。泰卦的初九爻辞为：“拔茅茹，以其汇。征，

吉”；其九二爻辞为：“包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行”；其九三爻辞为：“无平不陂；无往不复。艰贞，无咎，勿恤，其孚于食，有福”。很明显，这时的“乾”已经是多样事物的统一。同时，泰卦的上卦是“☷”（坤），其六四爻辞为：“翩翩，不富以其邻，不戒以孚”；其六五爻辞为：“帝乙归妹，以祉。元吉。”；其上六爻辞为：“城复于隍，勿用师，自邑告命。贞吝。”这时的“坤”已经是多样事物的统一。

别卦表达的辩证判断，更显示出它是六个(或多个)抽象同一性判断构成的多样性对立统一的思维形式。其多样性、差异性或对立性，表现为六个爻的不同的抽象同一判断，六个爻不同的爻辞；其统一性表现为别卦的卦辞。可举 卦（恒卦，震上巽下）为例，其卦辞为：“恒，亨。无咎。利贞。利有攸往。”这是全卦的统一断定，指的是它包含六个爻含义的整体。其六个爻辞是：

“初六：浚恒。贞凶。无攸往。”

“九二：悔亡。”

“九三：不恒其德，或承之羞。贞吝。”

“九四：田无禽。”

“六五：恒其德。贞，妇人吉，夫子凶。”

“上六：振恒。凶。”

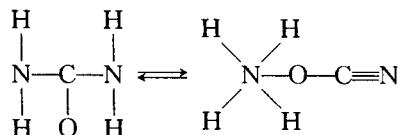
“ ”卦作为一个辩证判断，其多样性差异或对立，表现于爻辞之间。李镜池就认为这一卦的六五爻辞便“与九三、九四两爻相反”（《周易通义》，第65页）；这一卦的统一，则表现为它的卦辞。《周易》六十四卦的卦辞与爻辞大体类此，不必再多例举。

别卦表达的辩证推理形式，所根据的原理是：任一本卦可以由于其爻的变换或变位，而由一卦推导出另外的别卦（也称“之卦”）。在占筮过程中，则体现为如下三个阶段：（一）先是“求占”者提出卦题（论题）；（二）接着通过占或筮得到论据；（三）由论据演绎出结论。

例如：“☰”乾卦，其初九爻变为初六爻，乾卦就演变为“☶”姤

卦。在占筮之中就称之为“遇乾之姤”。这就是由乾卦的初九爻变为初六爻，而推演出姤。再以“䷫”姤卦推演为“同人”卦(䷌)为例，就是姤的初六爻与其九二爻换位而成，占筮中就称之为“遇姤之同人”。实际上是从一个多样性统一判断内部的合乎规则的变化，推导出另一个多样性统一的新判断。所以，它是辩证逻辑的推理形式。

《周易》的辩证推理，可从“易”的六十四卦因其每一卦中爻的变化，就能必然地推导出其他卦，例如前面已经提及的䷁(坤)卦，如果其“初六”爻变为“初九”爻，就必然得䷗(复)卦；如果同样是一个“--”爻变为一个“—”爻，但其位置不在“初”，而在“上”，则就不能得到复卦，而必然得到䷖(剥卦)；又假若同样是坤卦的一个“--”转变为一个“—”爻，但其位置既不在“初”位，也不在“上”位，而在“三”位或“四”位，就必然得到䷎(谦)卦或䷏(豫)卦，而不是其他。如此等等。由此使我们联想起有机化学中的“同分异构现象和同分异构体”^①。例如，同样是由1个碳原子、1个氧原子、2个氮原子和4个氢原子构成的化合物，由于它们的结构不同，而可以成为两种不同性质的物体。氰酸铵(NH₄OCN)和尿素(CO[NH₂]₂)就是同分异构体。它们有如下不同的结构式：

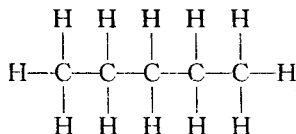


为了便于说明化学中同分异构体之间的相互推导，下面可再

^① 由同样的几个元素的同数原子在结合成分子时，由于分子里原子结合的顺序不同，就能成为不同性质的物质，这种现象叫做“同分异构现象”，这些物质相互称为“同分异构体”。

举含有 5 个碳原子的戊烷(C_5H_{12})为例。先请看下图:

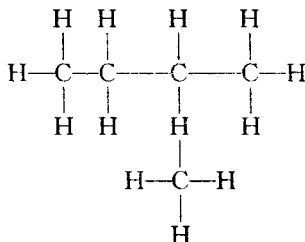
1. 正戊烷



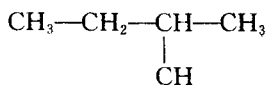
(一) (二) (三) (二) (一)



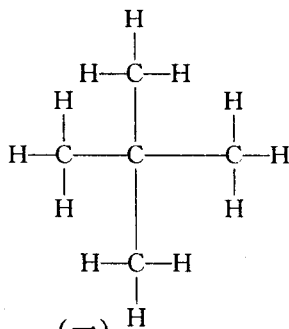
2. 异戊烷



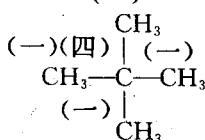
(一) (二) (三) (一)



3. 新戊烷








(一) H






请注意图中所有括号内的数字;(一)、(二)、(三)、(四)称为四“级”,表示在戊烷的结构式中一个碳原子(C)与相应数字的碳原子的联接,实际上就表示出一个碳原子在一个结构式中的地位。这

样,我们就可以从戊烷中碳原子的“级”(地位)推导出它是三种戊烷同分异构体的哪一种,以及其性质。例如:如果一个戊烷分子中有两个“C(一)”原子和三个“C(二)”原子,它就是“正戊烷”;如果一个戊烷分子中有三个“C(一)”原子和一个“C(二)”,一个“C(三)”原子,它就是“异戊烷”……

这样的化合物结构,以及由同分异构体进行的推导,是多么与由“”推导出“”以及“”、“”、“”等相似,甚至可以说它们的推导原理与方法是基本相同的。

几千年来,筮官和学者都称《周易》为“占卜之书”,的确,从《周易》几千年来所发挥的占卜功用来说,从直观现象来看,上自帝王公卿,下至黎民百姓,都广泛借《周易》的卦辞、爻辞来判断吉凶。然而,《周易》之所以能作为“占卜之书”,其根本所在是由于用它的卦理作为一般准则,从而演绎出求卜的具体事实(预见未来)。因此,我认为称《周易》为世界上最古老的“逻辑学”(或“应用逻辑学”),可能更符合它的实质。也可以说“卜筮之书”就是特殊形态的一中国形态的“逻辑之书”。当然,它不仅是一部“逻辑学”。

举《左传》所载:“毕万筮仕于晋”为例,来看运用《周易》所作的推理形式和过程。《左传·闵公元年》:“毕万筮仕于晋,遇《屯》之《比》。辛廖占之曰:‘吉。屯固,比入,吉孰大焉!其必蕃昌。震为土,车从马,足居之,兄长之,母复之,众归之,六体不易,合而能固,安而能杀,公侯之卦也。公侯之子孙,必复其始!’”根据辛廖对这一卦的解说(即对毕万想到晋国做官的前途的推断),可以看出,辛廖是根据由“屯”卦变为“比”卦的卦象所包含的一般规律性(一般原理)、推断毕万的具体前途。这是从一般推演出个别的演绎推理形式,是逻辑推导的过程。辛廖所得的结论是:“吉孰大焉,其必蕃昌!”,它的前提或论据是:“震为土,车从马,足居之,兄长之,母复之,众归之,六体不易,合而能固,安而能杀,公侯之卦也。公侯之子孙,必复其始!”什么叫“震为土”?是指“屯”卦的下卦“”(震)变

为“比”卦的下卦“☷”(坤)，震为雷，坤为土，故“震为土”；什么叫“车从马”？按八卦作为八类范畴，则震为车，坤为马，故“车从马”；什么叫“足居之，兄长之”？因震属足，又属长子，故“足居之，兄长之”；什么叫“母复之”？坤为母，在“屯”卦中，二爻至四爻是“互卦”为坤，“比”卦的下卦也为坤，故“母复之”；什么叫“众归之”？坎为众，在“屯”卦和“比”卦中的上卦都是坎“☵”，故“众归之”；由以上的分析，进而概括出“六体不易，合而能固，安而能杀，公侯之卦也。公侯之子孙，必复其始！”最后得出“吉孰大焉，其必蕃昌”的结论。这是一个分析与综合多样性统一的推理形式和过程，是辩证推理的形式和过程。它的结论是否正确、有效，是由其前提及其推理规则是否正确、有效决定的。正如恩格斯所说：“如果我们有正确的前提，并且把思维规律正确地运用于这些前提，那末结果必定与现实相符”^①。从上述推理的例中，可以看出，《周易》对世界的辩证认识及其辩证思维都是朴素的，其逻辑形式也是朴素的。所以，虽然这样的逻辑从内容到形式都是辩证的，但并不能保证其“与现实相符”。因此，它还只是朴素的辩证逻辑。

不仅如此，《周易》的推理存在着致命的缺陷，这就是，它的推理不是从已知的事实，依据其自身的辩证规律，推导它的变化和趋向，而是借助与已知事实(求卜的事实前提)毫无关系的卦象或卦辞，推断此求卜事实的前途，这真叫做风马牛不相及。它的谬误也就在此。至于它的推断有时与事实相一致，例如毕万卜仕晋，晋文公卜返晋等，那或是偶然或是看势行事。但是，它有合理内核。我们老祖先当时能达到这样高水平的辩证思维，被誉为圣贤，实在当之无愧！

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第661页。

四 《周易》的辩证思维方法

《周易》的思维,包含着相互联系的形象思维与抽象思维。抽象思维又由低到高,发展为三个层次的思维,即抽象同一性思维、抽象对立性思维,抽象具体同一性思维。由于抽象对立性思维并不能完全自立,它不是依附于抽象同一性思维,就是归属于抽象具体同一性思维,而且关于它的研究才刚刚开始,所以一般着重于前后二者,也着重于二者的逻辑方法。

形象思维方法与抽象思维方法虽有质的不同,但二者是相互依存,相互转化的。前面已对形象思维方法有简略论述,这里仅论述抽象思维的方法,而且是朴素辩证思维方法。

主要有:一、一般辩证思维方法;二、特殊辩证思维方法。

(一)、一般辩证思维方法

《周易》虽没有指名地、系统地论述我们老祖先的朴素辩证思维,但它的卦象结构以及六十四卦的推演变化,却具体体现《易经》制作者的明显的、系统的辩证方法思想,其中包含:一、“- -”“—”合一法,或称“阴阳合一法”,类似对立统一法;二、爻变卦变法,类似量变质变法;三、本卦别卦法,类似肯定否定法,其中虽含有否定之否定因素,但不明显。这样提出《周易》中的方法,可能会引起非议,认为我是“拔高历史”,或者是将《周易》“现代化”。我实在没有这个意图,但是肯定《易经》的制作者确实运用了类似“对立统一”、“量变质变”、“肯定否定”的方法。谓予不信,请看《周易》记载的史实。

1. 阴阳合一法(类似“对立统一法”)

首先,《易》的创始者将“—”与“- -”作为两个相反相成的符号,用以表示世间一切具体事物的两种属性或两种互相依存的事物。这就是对立统一“世界观”。一开始,我们的老祖先并没有称之为“阳”与“阴”,而只是两种相反相成的记号或标志而已。今天,我称

之为“对立”的符号，并表示二者的相反相成——名之为“统一”，并不为过。更何况，《易经·系辞上传》确曾载有：“易有大极，是生两仪”。后来我国的哲学家乃至伟大的列宁所说的“一分为二”，都可以从此见到端倪。

其次，在《易经》的八个经卦和六十四个别卦中，除“☰”（乾）与“☷”（坤）以及“☰”（乾）与“☷”（坤）是由“纯阳”与“纯阴”符号分别构成以外（即令如此，它们的内部，在各爻之间也是有差异或矛盾的），其他六个本卦和六十二个别卦，都是对立的符号构成的“统一体”。因此，称之为“对立统一”并非“拔高”，也非使之“现代化”。

第三，《周易》的作者当时已经意识到此“对立统一”的道理。请看《周易·系辞上传》说“易与天地准，故能弥纶天地之道。”又说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”《周易·系辞下传》说：“乾坤其易之门邪？乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰……。”这些可以说都是阐释《易经》中的“对立统一”思想。

2. 爻变卦变法（类似“量变质变法”）

首先，《易》的符号从“☯^①”变为“—”与“- -”，它们分别被称为“阳”和“阴”。《系辞上传》称为“易有大极，是生两仪”，就是从“一”变为“二”的质变，其中当然也包含了量，即所谓“一”与“二”。这是一分为二的变化。

其次，由“—”与“- -”变为“☰、☲、☱、☴”，它们分别被称为“老阳、少阳、少阴、老阴”，这是由“—”与“- -”的排列组合（其中包括综合）产生的量变与质变。再由它们继续排列组合，产生“☰、☱、☲、☴、☷、☶、☵、☴”，它们分别被称为“乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤”。《系辞上传》称之为“两仪生四象，四象生八卦”。所谓“生”，当然指的是变化，而且符号本身就表明其中有量变和质变，还是有序的变

① 太极或太乙的符号

化。

第三,在《周易》中经卦之间的演化,更明显地表现出从量变到质变的依次转化。如果“☰”的初九爻变为初六爻,则乾便转化为“☶”(巽);如“☶”的九二爻再变为六二爻,则巽便转化为艮(☶),也可以说是乾的初九爻与九二爻变为初六爻和六二爻,由乾转化为艮;艮的九三爻再变为六三爻,则艮便转化为“☷”(坤),也可以说是乾的三个阳爻全部变为阴爻,于是乾便转化为它的反面坤。反过来看,由☷(坤)演变到它的对立面☰(乾),也依次可表示为“☷”(震)→“☳”(兑)→“☰”(乾)的量变质变或依次转化。《说卦传》所说:“乾天也,故称乎父;坤地也,故称乎母;震一索而得男,故谓之长男;巽一索而得女,故谓之长女;坎再索而得男,故谓之中男;离再索而得女,故谓之中女;艮三索而得男,故谓之少男;兑三索而得女,故谓之少女。”就显示着本卦之中的依次转化,同时显示着量与质的转化。

第四,从经卦推演为六十四别卦,有着两方面变化,其一是八卦的排列组合,构成六十四个不同结构的综合体,每一个综合体,都体现着以文王为代表的量变质变思想。其二是在别卦之间,因各别卦自身的爻的转化或换位,而产生新卦的量变质变或依次转化,这更体现着以文王为代表的量变质变思想。例如:从“☰”(乾)卦演变开始,其初九爻变为初六爻,则“☰”就变为“☶”(姤)卦,“元,亨,利,贞”就变成“女壮,勿用取女。”姤卦的九二爻变为六二爻,则变为“☵”(遁)卦,“女壮,勿用取女”就变为“亨,小利贞。”遁卦的九三爻变为六三爻,则遁变为“☷”(否)卦,“亨,小利贞”就变为“否之匪人,不利君子贞,大往小来。”在否卦之前,都是阳(“一”)多阴(“-”)少,到此,则阴阳对等,然而是坤(阴)下乾(阳)上,故称“否”。按照以上方式和方向继续变,则否变为“☱”(观:“盥而不荐,有孚颙若。”),观则变为“☶”(剥:“不利有攸往。”),剥变为“☷”(坤:“元亨。利牝马之贞。君子有攸往,先迷,后得主。利西南得朋;

东北丧朋。安贞吉。”这样的演变过程在《易》学中被称为“阴长阳消”的过程，于是“䷄”转化到它的反面“䷆”，量变达到质变。由阳变为阴，由刚变为柔，由上变为下，由前变为后，由明变为暗，如此等等。如果这种演变反其道而行，则“䷆”（坤）便逐次变为“䷗”（复：“亨。出入无疾。朋来无咎。反复其道，七日来复，利用攸往。”与“剥”卦正相反；二者被称为“综卦”）→“䷒”（临：“元，亨，利，贞。至于八月，有凶。”与“观”卦为综卦，观卦代表“八月”，故说“至于八月，有凶”）→“䷊”（泰：“小往大来。吉亨。”与“否”卦为综卦）→“䷌”（大壮：利贞。与观为综卦。）→“䷔”（夬：“杨于王庭。孚号‘有厉’。告自邑：‘不利即戎’。利用攸往。”与“剥”为综卦。）→“䷀”（乾），至此，“䷆”转化到它的反面，是“阴消阳长”的量变质变过程。

《周易》的其他别卦有次序地量变到质变的规律性，可以由以上的简述想见，不必再多赘述。所以《系辞下传》说：

“易之为书也，不可远；为道也，屡迁。变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易；不可为典要，唯变所适。”

《易》的演变有其规律，正如《系辞下传》所说：

易穷则变，变则通，通则久。

《易》的演变，动力在卦的内部。正如《系辞下传》所说：

爻象动乎内，吉凶见乎外。

刚柔相推，变在其中矣。

3. 本卦别卦法（类似“肯定否定法”）

从“阴阳合一法”和“爻变卦变法”的阐述，已经可以看出“易”（英文称为“becoming”）的辩证法是从“—”与“- -”的对立统一变起的，是从正到反或从反到正依爻的量变转化为卦的质变，其中已包含着从肯定到否定或从否定到肯定的转化。还可以从《周易》的“综卦”关系，看出《易》的制作者的肯定与否定在六十四卦中的对立统一关系。例如“䷾”（既济）卦与“䷿”（未济）卦是综卦，“䷾”是“离下坎上”，“䷿”则是“䷾”的下卦转入上卦，是“坎下离上”，从而是后者

的否定。“既济”是已过河，引伸为已成功或已完成；“未济”是未过河，引伸为没有成功或没有完成。二者是各自肯定，相互否定。其他“综卦”以及所有别卦之间也都与此类似。因此，说《易经》的作者是运用了肯定否定法或正反相推法，是不为过的。《周易·序卦传》对此，曾有系统的说明：

有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼仪有所错。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒；恒者久也。物不可以久居其所，故受之以遁；遁者退也。物不可以终遁，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋；晋者进也。进必有所伤，故受之以明夷；夷者伤也。伤于外者，必反其家，故受之以家人。家道穷必乖，故受之以睽；睽者乖也。乖必有难，故受之以蹇；蹇者难也。物不可终难，故受之以解；解者缓也。缓必有所失，故受之以损。损而不已，必益，故受之以益。益而不已，必决，故受之以夬，夬者决也。决必有所遇，故受之以姤；姤者遇也。物相遇而后聚，故受之以萃；萃者聚也。聚而上者，谓之升，故受之以升。升而不已，必困，故受之以困。困乎上者，必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受以鼎。主器者莫若长子，故受之以震；震者动也。物不可以终动，止之，故受之以艮；艮者止也。物不可以终止，故受之以渐；渐者进也。进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰；丰者大也。穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽；巽者入也。入而后说之，故复之以兑；兑者说也。说而后散之，故受之以涣；涣者离也。物不可以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚。有其信者，必行之，故受之以小过。有过物者，必济，故受之既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

文王是不是按照《序卦传》的系列从正到反，从肯定到否定到

再否定进行推衍,这里姑且不论,但其中所包含的《周易》的“刚柔相推而生变化”(《系辞上传》)、“一阖一辟谓之变”(同上)、“日月相推而明生焉……寒暑相推而岁成焉……屈信相感而利生焉”(《系辞下传》),则比较鲜明地表现出《易经》的肯定与否定交替的观点。当然,也同样鲜明地表现出《序卦传》推衍的牵强附会,主观随意。这不仅是《序卦传》中存在的谬误,也是《易传》存在的谬误。

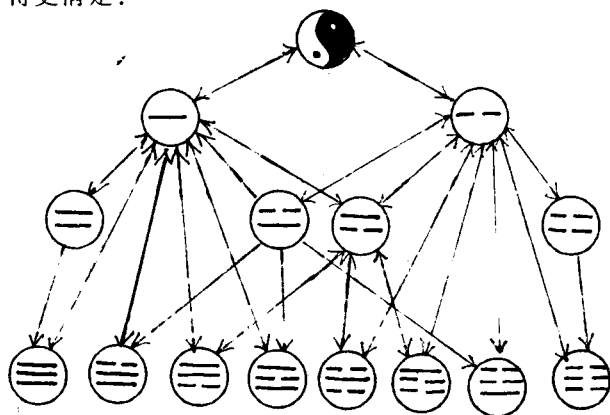
不仅如此,统观《周易》中所体现的辩证法,还存在着一些重大缺陷。第一,《周易》中的对立统一结构以及运动变化,还存在着机械性。从易的经卦和别卦的结构,从爻变卦变的情况,都表现着它的机械的、死板的性质。第二,《周易》中卦的结构和推衍是封闭性的,六十四卦,无论从“䷀”到“䷁”,或从“䷀”到“䷁”,总是在封闭的圆圈内运转。这也就形成了它的第三个错误即循环论。总是“日往则月来,月往则日来……寒往则暑来,暑往则寒来”;从阳到阴,从阴到阳;从刚到柔,从柔到刚,周而复始。尽管“易”的变化号称“生生”、“天下之至变”(《系辞上传》)、“效天下之动者也”(《系辞下传》),这些“变”,这些“动”则是循环往复,在一个大圆圈中团团转。这是历史的局限,决定它的辩证方法的朴素性和原始性。不过,我们如此苛求于两三千年的先圣先贤,未免有些过分。须知,连19世纪的辩证法大师黑格尔对于辩证法的论述,也没有跳出牵强附会,主观随意的圈子,他的辩证法的总体系也还是循环论。

(二)、特殊辩证思维方法

1. 朴素辩证分析综合法

《易经》中对立“符号”的制定以及由太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,以及六十四卦及其运转,可以说都是《周易》的作者根据他们的世界观决定的方法论所作的安排,这种安排只是朴素的辩证思维形式及其联系和转化。这些思维形式的形成及其辩证运动,则是靠人的头脑去制作的。《易经》的作者在制作易卦及其运动转化所使用的主要方法,用今天辩证逻辑方法论的观点来“认同”,

其中之一应属于辩证分析综合法。其中分析综合的关系不同于抽象同一思维(形式逻辑)中的分析综合关系。后者的分析与综合是各自孤立的,分析法就是分析法,综合法就是综合法,彼此各自独立,互不联系。《周易》的分析综合法是分析与综合的对立统一。有分析,有综合,先分析,后综合。综合为分析准备条件,分析是综合的演变。《周易·系辞上传》中所说:“易有大极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,虽然说的是一分为二,二分为四,四分为八;然而这里的“二”指的是相互对立的“—”与“--”(被称为阴与阳);这里的“四”与“八”以及由文王进一步推演的六十四卦,都是由此“—”与“--”对立面综合而成。这样的分析综合相结合的方法,可从下图看得更清楚:



八卦和六十四卦在“易”的创始者头脑中的分析综合规律性以及他们创造的爻与卦的符号,很自然地使我们联想到自然界的分析综合相统一的演化。例如孟德尔遗传定律所反映的豌豆杂交实验三代图解(图 4—1)和一对基因的遗传图解(图 4—2),都显示着这一类的分析综合的辩证结合。

图 4—1. 豌豆高(显性)和矮(隐性)的遗传图解①

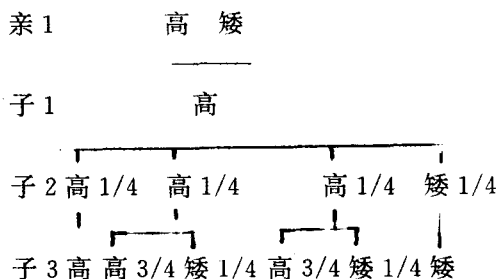
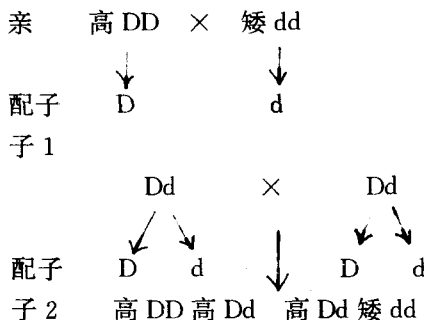


图 4—2. 一对基因的遗传图解



这就是为什么在六十四卦中,将“性格相反”的卦称为“综卦”,如“比”䷇卦与“师”䷆卦,彼此上下相反;将“性格交错”的卦称为“错卦”,如“离”䷝卦与“坎”䷜卦。“错”和“综”实际上都是相反相成“多样性统一”的意思。《周易·系辞上传》所说:“参伍以变,错综其数”,也是这个意思。

2. 朴素辩证归纳演绎法

关于普通思维或抽象同一性思维(形式逻辑思维)的类比法,归纳法与演绎法,前面已阐述,这里主要解说《周易》的辩证归纳演

① 请参看方宗熙著《普通遗传学》第二章与第三章:遗传的基本规律。

绎法，它又是普通思维的归纳法与演绎法的发展。

《周易》的辩证演绎法比较容易识别。从六十四卦可以相互转化来看，只要合乎《周易》卦变的规则，就可以从任一卦必然地推演出另一卦，也就是从一个多样性统一的判断必然地推导出另一个多样性统一的判断。例如：前面已经提及如果乾(☰)卦的“初九”爻变为“初六”爻，则乾必然转化为姤(☴)。这种转化借用《易》学的术语，叫做“遇 ☰ 之 ☴”。

如果姤卦的“上九”爻变为“上六”爻，则姤卦必然转化为大过(☱☲)卦。如此等等。

从现代数理逻辑的眼界来看待《周易》的这种演绎推理，也可以说它的前件与后件具有“蕴涵”关系，即有前件，按照《周易》的规则进行推导，必有后件。然而，这种“蕴涵”不仅是外延的，而且是内涵的，是内涵与外延的统一。它可以有不按《周易》推导规则而产生的前件真，后件假，但它不可能出现前件假与后件假。因此《周易》的这种“蕴涵”，与现代数理逻辑不同，我们乐意称之为“辩证蕴涵”。很值得进一步对之深入探讨。

关于《周易》的“辩证归纳演绎法”的提出，有点以今论古的嫌疑，实际上也带有某种“合理想象”。因为，《周易》中的辩证归纳法，不如它的辩证演绎法那样明显和确定，而只是体现于它的经卦与别卦的符号中。根据《周易·说卦传》所说，“易”的每一个经卦符号，都是代表自然和社会多种事物共同性的符号。例如“☵”、“坎为水，为沟渎，为隐伏，为矫輮，为弓轮。其于人也，为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤。其于马也，为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳。其于舆也，为多眚。为通，为目，为盗。其于木也，为坚多心。”这是当时我们的老祖先所认为的，它们都具有“☵”(或“两阴夹一阳”)的性质。那末，上述共同性符号是如何制作成的？是先按照“河出图”而制成，然后推而广之呢？还是先由哪位圣人根据“一”与“—”的性质，而主观地将它们排列组合，用以表示上述各类事物和性质呢？还是根据这些事物、现象都具有类于水☵☵的性质，从而

抽取出它们的共同性，而归纳并创造出本卦的符号结构呢？我的意见倾向于后者，我认为“易”的“两仪”符号（“—”与“- -”）以及八个经卦符号和六十四个别卦符号，都主要是运用归纳法，而且是运用辩证归纳法得到的，也可能还运用了数学的排列组合法。说它是辩证归纳法，而不是普通（思维）归纳法，是由于它是各个对象所具有的多样性统一共同性，而不是各个对象所具有的某种抽象同一性（单一性），例如“☲”就是两个“- -”夹一个“—”，这里它们的位置也体现着多样性统一的特征。所以我认为《周易》中体现出的这种归纳法是“辩证归纳法”。

“辩证归纳演绎法”则是由上述辩证演绎法与辩证归纳法的联系中得来的。“易”的创立者，包括文王，先是通过辩证归纳法得出“易”的经卦和别卦，再以六十四卦及其符号的演变关系，通过占卜的方式，运用六十四卦的一卦或两卦相联作为一般原理，推断个别事物的未来演变，这是从具体的个别到具体的一般，再从具体的一般推导出具体的个别推理过程，是辩证归纳与辩证演绎的结合，因此，从“易”的思维整体看，这一辩证归纳与辩证演绎结合的方法，在一定意义上与现代的科学的辩证归纳演绎法有相一致的地方，所以可以称之为古典的、朴素的“辩证归纳演绎法”，而不同于各自孤立的形式逻辑的归纳法与演绎法。这种朴素“辩证归纳演绎法”的朴素之处，主要在于它没有构成归纳与演绎辩证统一的、可以无限发展、螺旋上升的运动。它只是体现出由辩证归纳发展为辩证演绎，而没有达到由辩证演绎再发展、上升为新的辩证归纳。这也是“易”的辩证思想的一大局限。但是，我们的老祖先能在两三千年前达到这样思维的高度，也真正值得我们做为中华儿女的为之昂首自豪。

五 《周易》的辩证“多值逻辑”

“多值逻辑”是在本世纪初出现的逻辑学新分支，它主要是论

证一个命题可以取两个以上的值。这种逻辑思想,在古希腊亚里士多德逻辑学以及斯多葛派逻辑学中已经有了,但并未定名。那时已经承认一命题可以有真、假与或然(不定)三个值。到了本世纪初,有麦柯尔、波尔士、维萨里耶夫以及卢卡西维茨,则认为一个逻辑命题还可以有三个以上的乃至无限个值,于是便产生“多值逻辑学”。量子逻辑学也被称为多值逻辑学,它否定排中律在微粒子运动中的有效性,但承认遵循排中律的二值逻辑是它的特殊情况。实际上,量子逻辑学是人类“对立思维”逻辑的反映,是从抽象同一思维逻辑(形式逻辑)向具体同一思维逻辑(辩证逻辑)的过渡环节和形式。

《周易》有“多值逻辑”,不过这个多值逻辑与卢卡西维茨以及量子逻辑有本质的不同。第一,卢卡西维茨等多值逻辑的“值”,是指“真、假、不定”,是以逻辑命题与它反映的对象是否符合或不确认为标准。《周易》的“多值”是:“吉”,“咎”,“悔”,“吝”,“凶”等。吉又分为大吉,中吉,小事吉,元吉,贞吉,小贞吉,夙吉,终吉,吉亨等;咎又有无咎,无大咎,终无咎等;悔有无悔,有悔,小有悔等;吝有贞吝,小吝等;凶分大贞凶,贞凶,终凶,见凶,起凶等。可以称得上是“多”值了。

《周易》取值的标准,不同于二值逻辑(取真、假二值),也不同于以真、假、不定为值的“多值逻辑”,而是以客体对主体是否有利以及主体是可取某种行为为标准。很类似于本世纪五十年代初产生的“规范逻辑”。“规范逻辑要研究规范命题形式”,“规范命题是关于必须、允许还是禁止履行某种行为的问题,无所谓真假。它只存在正确与不正确,妥当与不妥当,合理与不合理的问题……。”^①《周易》的取值,不仅包括主体的行为,还包括客体对主体的关系。然而,在《周易》的多值逻辑中,似乎潜在着真、假、不定等值。这个

① 参看《哲学大辞典·逻辑学卷》,上海辞书出版社1988年版,第269页。

问题还需要进一步研究,即研究两种取值标准之间的关系究竟如何?

第二,现代多值逻辑所指的命题可以有真、假、不定等多值,是指一个命题或真、或假、或不定,而不是同时为真、为假、为不定。《周易》中的每一卦,都是卦辞与爻辞的统一。在同一卦的六个爻辞中,可以同时有“无咎”、“吉”、“贞吉”、“凶”(例如“比”卦);有的同时可以有“无咎”、“吝”、“吉”、“无悔”等(例如“同人”卦);有的同时可以有“元吉”、“吉”、“无咎”、“无悔”、“凶”等(例如“复”卦)。如此等等。

第三,在《周易》的同一卦辞或同一爻辞中,可以有两种不同的或相同的、或表示事物变化的不同值的断定。这在同一辩证判断中是合理的。例如“讼”卦的卦辞:“有孚,窒惕,中吉,终凶。利见大人,不利涉大川”。在“临”卦的卦辞中,其值的变化随事物的变化更明显:“元亨。利贞。至于八月,有凶”。“既济”卦的卦辞也是如此:“亨·小利贞。初吉,终乱”。在爻辞中,这种情况就更普遍。例如“姤”卦的“初六”爻辞“系于金柅。贞吉。有攸往,见凶”。“家人”卦的“九三”爻辞:“家人嗃嗃,悔厉吉;妇子嘻嘻,终吝”。“恒”卦的“六五”爻辞:“恒其德,贞;妇人吉,夫子凶”。如此等等。

说《周易》的判断是辩证多值逻辑,首先是《周易》的每一别卦从卦辞到六个爻辞,是综合形式的多样性单一或复合判断的对立综合,它表示对象自身的辩证关系;其次,它的多值在一个辩证判断中是差异性或对立性的统一;第三,这种多值显示出值的演化。当然,从《周易》的卦辞和爻辞以及它们的统一来看,其“值”未必是可信的,但是它具有的辩证多值的思维形式,却有其合理内核。合理就合理在它类似于科学的辩证判断也是由若干单一或复合的抽象同一(形式逻辑)判断统一而成,其多样性也反映多样的、有差异的或对立的质,但它们又是统一的,与属于形式逻辑领域的现代多值逻辑不同。

我认为,《周易》的辩证多值逻辑有一个极为重要启示;客观的具体事物都是多样性对立面统一体,它的发展前景是由它现有对立和差异的各方面相消长及相互关系确定的;这些多样性的方面,其发展前景如何,首先要受它在辩证关系的内在联系及其自身的条件决定,也受具体事物总体的外部条件的直接的或间接的影响。因此,随着这些条件的不同变化——是合乎规律的变化,这一具体事物的发展前景也不是单一的,而是多样的。这种多样既有其或然性也有其必然性。同时对其前景的推断,也该是多样的,不应是单一条件的必然,而应是多种条件、多样趋向的必然。《周易》的推理,包含着从一个别卦,依据六十四卦相互转化规律(规则)演变为其他六十三卦的必然性。这一合理内核,很有启示性,很有现实意义,需要我们深入研究和作为现代辩证逻辑的借鉴。

现代辩证逻辑能不能建立起从一个辩证前提必然地推导出多样结论的逻辑形式?或叫做从一元前提必然推导出多元结论以及多层结论的辩证推理式,这是摆在现代辩证逻辑乃至整个唯物辩证法面前的一个十分重要的尖端问题,它不仅涉及到自然科学和社会科学,而且涉及到现实的经济、政治乃至社会发展的前途。

第五章 《周易》的辩证符号系统

符号系统,自古至今,大体可分两种:其一是:抽象同一性的思维(普通思维或形式逻辑思维)的系统;其二是:具体同一性思维(辩证思维或辩证逻辑思维)的系统。在历史上和现实中,除了作为符号系统的语言和文字以外,人工创造的符号系统,一般是抽象同一思维的符号系统。例如数理逻辑学中的符号系统,现代计算机使用的符号系统等等;象《易经》中六十四卦组成的既是辩证符号系统,又包含普通思维符号系统,并且为人们所公认的,可以说是迄今被发现的历史上最早的辩证符号系统。

关于《周易》所包含的普通思维符号系统,可以从“易”的符号系统的二进制数系统来证明,迄今仍然是计算机的基础。历史上第一部手摇计算机设计者莱布尼茨认为,他提出的二进制是与“易”的二进制吻合的。现代数理逻辑的合式公式形式系统,是普通思维的符号系统,也能证明“易”的符号系统中包含着合式公式形式系统。

一 符号的对立统一机制

“易”的创始者所建立的符号机制,不是各自孤立的单一符号机制,而是对立符号相互依存,彼此统一的机制。“—”与“--”是对立的双方,没有“—”,便无所谓“--”;有“--”,便必然有“—”,二者又是:一(壹),是“太一”=“太极”或“大极”。由“—”与“--”组成的

八个经卦和六十四个别卦的符号系统，都是这类对立统一的机制。《周易·系辞上传》的第一章，便说明了这种机制：“天尊地卑。乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。”又说：“是故，刚柔相摩，八卦相荡。”

二 符号的“形”与“义”的统一

“易”的符号及其系统，不是只有“形式”没有“内容”的那种符号与系统，它是“形”与“义”的统一——形式与内容的统一。

首先，“—”符号的意义便是“一”的对立，它们是一切对立双方同时并存的两个符号。

其次，“—”表示对立统一物中的积极方面，“--”表示对立统一物中的消极方面。正因如此，《周易》中将“—”作“阳”、“动”、“天”、“日”、“父”等等一切被认为具有积极性的事物和属性的统一符号；将“-”作为“阴”、“柔”、“静”、“地”、“月”、“母”等等一切被认为具有消极性的事物与属性的统一符号。并将它们分别以不同数量、不同结构形式、在结构形式中的不同地位、不同关系所组合成的八个“经卦”：“☰”、“☷”、“☶”、“☱”、“☳”、“☴”、“☵”、“☲”分别表示乾（天）、坎（水）、艮（山）、震（雷）、巽（风）、离（火）、坤（地）、兑（泽）。进一步又将八个经卦分别重合为六十四卦，分别表示各个经卦之间的对立统一关系，分别给以卦名，“系”以卦辞。例如“䷊”为“泰”，其形式为乾下坤上，其涵义是“小往大来。吉亨”（卦辞）；“䷋”为“否”，其形式为坤下乾上，其涵义是：“否之匪人。不利君子贞。大往小来。”是泰卦的对立卦（综卦）。

在“易”的符号系统中，“—”与“-”被称为爻。爻依在别卦的地位不同，又有与其作为独立个体看待时不同的涵义，因为它们已经不是彼此对立的“两仪”，而是一个集体（辩证“集合”）中的成员，因

而便受到这个集体(被称为“卦”)的制约,使之具有新的代表性、新的涵义。例如同是“一”爻,又同是在由“一”爻集合而成的“☰”中,每个“一”爻各依其在别卦中的地位不同,而有不同的涵义:

☰(乾下乾上)乾。元亨。利贞。

初九: 潜龙。勿用。

九二: 见龙在田。利见大人。

九三: 君子终日乾乾,夕惕若。厉,无咎。

九四: 或跃在渊。无咎。

九五: 飞龙在天。利见大人。

上九: 亢龙。有悔。

由此可见,“易”的符号形式是确定的又是流动的,其涵义也相应是确定的又是流动的。

对符号的形式与涵义及其相应变化的设制,在《周易》中也曾述及。《系辞上传》说:“圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。”《系辞下传》讲得更具体些:“八卦成列,象在其中矣。因而重之,爻在其中矣。刚柔相推,变在其中矣。系辞焉而命之,动在其中矣。”

三 符号的一般与个别的统一

“易”的符号及其系统,是分层次地对自然和社会存在的一定普遍性的概括表示。例如“一”与“--”(乾与坤)以及“三”与“☰”、“☷”与“☶”,都是相对而言的外延最大,最普遍的一般性。对此,《周易·系辞上传》以“大”称乾,以“广”称坤;《周易·系辞下传》则以“至健”称乾,以“至顺”称坤,由它派生的“☳”、“☵”、“☴”、“☱”、“☲”、“☴”,则是外延较小的自然现象一般性的概括表示。《周易·说卦传》则称它们是乾(“一”)与坤(“--”)的子女。

然而,“易”的符号的这种一般则是与个别和特殊相统一的。在

一定条件下，一般又转化为个别、特殊。例如乾为阳，坤为阴。这是较大的普遍，而在一定条件下，乾又为玉、为金、为老马、为木果；坤则为布，为众、为柄等等。相对之下，阳与阴则为一般，玉、金、布、众则为特殊或个别。然而在符号上，它们则是统一的。

四 符号系统的辩证结构

若将“易”的符号系统结构与现代物理学和化学关于原子核、原子、分子三者结构的理论相对照，就可以看出“易”作者制作“易”的符号系统指导思想，基本上和“核子”的结构理论、原子结构理论以及分子结构理论相一致或极为相似。

按照“核子学”^①，说明原子核是由两种性质不同的基本粒子——构成物质的基本单元——所构成，其一为“质子”，带正电，其二为“中子”，不带电荷，彼此质量大致相同。

按照原子结构理论：原子是由带正电的原子核和围绕在它周围的电子（带负电）构成。

按照分子结构理论：（1）在任何一个化合物的分子中，原子并不是散乱的，而是相互结合成分子的方式；（2）一种化合物的性质不仅取决于含有几种原子和几个原子，而且决定于这些原子如何有顺序地结合成为分子；（3）在一个分子中，原子之间相互产生着影响，一个分子的性质，并不等于分子中各种原子性质的总和，而是在原子之间有着相互影响、相互制约的关系。“易”的符号结构原理大体与上述原理相似。

（一）、符号系统的三级结构

“易”的符号系统是由“两仪”、八卦和六十四卦三级符号构成的，这三级符号类似基本粒子（以下简称“粒子”）、原子与分子三者

^① “核子学”是美国工程师杰弗里斯(Z. Jeffries)于1944年提出，是研究原子核的科学。

的关系,因此,我将这三级符号分别命名“粒子符号”,“原子符号”与“分子符号”

1. “粒子”符号,指的是“爻”,即“—”与“--”两个爻,二者犹如带正电的质子与带负电的电子,说得更符合实际些,是以带正电的质子为代表的原子核和核外的电子。“—”与“--”这两个对立的符号,是构成“易”的符号系统的基本粒子。

2. “原子”符号,指的是“经卦”,即☰(乾)、☷(坎)、☲(艮)、☱(震)、☴(巽)、☵(离)、☴(坤)、☶(兑)八个卦。八卦是“易”符号系统的“元素”——基本单位,它们分别由“—”与“--”爻排列组合而成。

3. “分子”符号,指的是“别卦”,即由八经卦分别按二进制排列组合而成的六十四卦。由于它们分别是经卦重合而成,所以又被称为“重卦”。重卦分上下两组,即两个经卦。在下者称为下卦或内卦;在上者称为上卦或外卦。例如☰(乾)卦,是“乾下乾上”;☲(小畜)卦是“乾下巽上”;☵(豫)卦是“坤下震上”,等等。别卦的涵义(“义理”)与其上、下卦的涵义及其关系紧密相联。

(二)、别卦符号的六层“集合”

别卦是由两个经卦重合成为一个统一体。别卦本身保留着经卦的完整体。例如上述豫卦是“坤下震上”,但由两个经卦构成的别卦,又是一个统一体,即它的六个爻彼此有内在联系。而不受上、下卦的限制,六个爻的位置与涵义相互区别,但又综合为一个也是一种“许多规定的综合,因而是多样性的统一”(马克思)。统一在于它的卦辞,区别在于它的各个爻辞。前面已经提及,同一个符号的爻,因其在卦中的位置不同,而表示的涵义也不同。为了说明,可举豫卦(☵下☳上)卦的卦辞与爻辞整体如下:

☷(坤下震上)豫。利建侯、行师。

初六(--) 鸣豫。凶。

六二(--) 介于石,不终日。贞吉。

六三(--) 盱豫，悔。迟有悔。

九四(一) 由豫，大有得，勿疑。朋盍簪。

六五(--) 贞，疾，恒不死。

上六(--) 冥豫，成有渝，无咎。

在一个别卦的六个爻符号中，爻与爻之间又有多种关系：(1)“相应”与“不相应”；(2)“互体”；(3)“比”；(4)“承”与“乘”等。所谓“相应”与“不相应”，是表示下卦的三个爻分别与上卦的三个爻之间的关系。如果初爻(自下而上第一爻)与四爻，二爻与五爻，三爻与上爻各是阴阳成对，便是“相应”，有异性相吸的意义；如果都是双双为阴或为阳，则是“不相应”，有同性相斥之意。由此，就影响全卦的涵义。

所谓“互体”，指一个别卦中的六个爻。除分为一上一下两经卦之外，它的二、三、四三个爻又构成一个经卦，三、四、五三个爻也构成一个经卦，被称为“互体之象”。例如䷗(咸)卦，它的六二、九三、九四三个爻构成经卦䷲(巽)；它的九三、九四、九五三个爻构成经卦䷀(乾)。这样的“互体”构成的经卦，对一个别卦整体的涵义，也有一定的影响。例如《左传》载：“庄公二十二年。陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋，曰：‘是谓<观国之光，利用宾于王>……坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天于土上，山也’。”这里的坤，指䷁与䷁的下卦䷁，这里的巽，指《观》卦的上卦䷴；这里的乾，指《否》卦的上卦䷀；而这里的山，则指《否》的六二爻、六三爻与九四爻构成的“互体”卦䷌(艮)，艮为山，这是通义。

所谓“比”，是指一个别卦中两个相邻的爻，如初与二，二与三，三与四，四与五，五与上都是“--”与“—”(阴与阳)成对，有“亲密”的涵义。所谓“承”与“乘”，是指两个相邻爻的关系。若上方爻“--”(阴)，下方爻“—”(阳)，则“--”对“—”为“乘”；若上方爻为“—”(阳)，下方为“--”(阴)，则“--”对“—”为“承”。

关于别卦之间“综”、“错”关系，即所谓“综卦”与“错卦”，前面

已经论及，它们也属于《周易》中辩证符号系统的结构方面。

总起来说，“易”的辩证符号系统结构，犹如物质的分子结构系统。它是由两个对立的元素（对立的“基本粒子”）构成八个经卦（原子），再由八个经卦按二进制排列组合成64个别卦（类似化合物的结构式）。经卦，各自都有其特性，是三个基本元素的统一，而不是三个基本元素的相加之和，64个别卦，它们各自都有其特性，是分别由两个经卦的综合统一，和由六个爻的综合统一，而不是两个经卦的相加和六个爻的相加。但在别卦中，经卦也是一个单位，六个爻又各有其不同的位置和涵义。这样的结构系统，应该被认为是辩证的对立统一结构系统。

五 《周易》推理的符号格式

在没有解说《周易》推理的符号格式以前，需要先对《周易》推理的逻辑形式（思维形式）作一点说明。根据《周易》本身的卦辞和爻辞所包含的推理形式以及在占筮过程中的推理形式来看，《周易》的推理形式与普通思维和朴素辩证思维相对应，可以分为普通推理形式和朴素辩证推理形式。前者分别体现于卦辞或爻辞自身。例如：

（1）蒙卦（䷃）卦的九二爻辞：“包蒙吉；纳妇吉；子克家。”

这是以蒙卦的九二爻象征“包蒙吉”，即将割了的草包起来，“吉”；推断“纳妇”（娶媳妇），“吉”，并且儿子可以成家（“子克家”）。这是一种类比推理。

（2）谦卦（䷎）卦的卦辞是“谦亨。君子有终。”这是以上卦坤（䷁）下卦艮（䷳）象征“谦虚”，并断定为“亨”；从而推断“谦虚”的“君子”会成功。带有从一般到个别的演绎推理性质，也带有从大类推小类的类比推理性质。

朴素辩证推理形式比较复杂，它体现于占筮的全过程。先是

“问卦”者提出卦题“论题”，接着通过占或筮得到论据。从论据演绎出结论。例如：《左传》载：“僖公二十五年。秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：‘求诸侯莫如勤王，诸侯信之，且大义也！继文之业而信宣于诸侯，今为可矣！’使卜偃卜之，曰：‘吉！遇黄帝战于阪泉之兆’。……公曰：‘筮之’，筮之遇《大有》之《睽》，曰：‘吉！遇＜公用亨于天子＞之卦，战克而王飧，吉孰大焉！且是卦也，天为泽以当日，天子降心以逆公，不亦可乎！《大有》去《睽》而复，亦其所也’。晋侯辞秦师而下。”这里的论题是“求诸侯莫如勤王”，卜和筮，都是求关于这样的后果的答案（结论）。卜和筮都是指求论据的方法，这里不能详述。“筮之遇《大有》之《睽》”，其中“遇《大有》之《睽》”是求得答案（结论）的论据，是《周易》推理的前提——一般原理，从这一般原理，即从引文中所谓“天为泽以当日”，推导出“天子降心以逆公，不亦可乎？”“吉”，这样的结论。由于这样的推理或论证形式，其论题是多样性统一的具体事物或现象，其论据也内在地是多样性的统一并且具有演化。其结论也是对多样性统一的事物或现象作出判断，所以我们称之为朴素辩证的推理。其朴素主要在于论据之取得是随机的，从论据导出结论也是想当然的，二者之间并没有必然联系。然而这种推理却具有它的合理内核，应当受到重视和研究。

这里仅论述“遇…之…”推理形式的符号系统。

（一）、“遇…之…”推理的格^①

“易”的“遇…之…”推理的格共 64 个。任一别卦作为“遇卦”，它将其余 63 个别卦作为“之卦”，则为 63 个推理形式，再加上它将自身作为“之卦”，共得 64 个推理形式。借用亚里士多德三段论的一个术语“格”(figur)，命名这种推理形式为“格”，共 64 个有效格。它是“遇…之…”推理的基本形式。

^① “遇”卦又称“本卦”，“之”卦又称“别卦”。

(二)、“遇…之…”推理的式

“遇…之…”的推理是以“遇卦”六个爻的不变，全变或一个、二个、三个、四个、五个爻的变化所形成的“之卦”为推断的根据。这种变化共有 $64 \times 64 = 4096$ 形式。分别计算则是：六爻不变则是 $1 \times 64 = 64$ ；六爻全变则是 $1 \times 64 = 64$ ；一爻变则是 $6 \times 64 = 384$ ；二爻变则是 $15 \times 64 = 960$ ；三爻变则是 $20 \times 64 = 1280$ ；四爻变则 $15 \times 64 = 960$ ；五爻变则是 $6 \times 64 = 384$ 。其中有重复，如一爻变与五爻变雷同，二爻变与四爻变雷同，全变与全不变雷同。因此 4096 个形式减去雷同的形式 $= 4096 - (64 + 384 + 960) = 2688$ ，再加上“乾”卦与“坤”卦的两个“用卦” $= 2688 + 2 = 2690$ 个推理形式^①。借用亚里士多德三段论的另一个术语“式”(mood)，命名这种推理形式为“遇…之…”的式，它是由 64 格变来的。运用《周易》进行占筮，从 2690 个变式中，来观察被推断事态的变化。它涉及的范围真可谓“包罗万象”了！

六 符号系统的规律与规则

“易”的符号系统，实际体现着《易经》制作者的全部思维方式和逻辑体系，构成《周易》的宇宙符号学。它的构建和演变，遵循着一定规律和规则。这里既涉及到思维方式与世界观的关系，也涉及到逻辑体系与世界观的关系。

(一)、符号系统的规律

“易”的符号系统不同于现代公理方法的形式化符号系统，它不是依据所谓“不证自明”的“公理”或被称为“不是在本系统中导出的”陈述^②，而是依据自然和社会的一般现象。“易”的制作者以

① 这里的统计参看杨钟淮著《论计算机的〈易经〉的法则》(《周易研究》创刊号。)

② 关于“公理”的一种界说，参看鲍亨斯基著《当代思维方法》，第 79 页。

这一般现象为准则、制作“易”的符号系统。将这些准则体现于《周易》的卦辞与爻辞，并在《周易》中有所论述。概括起来有以下两点。

第一，以自然与社会的法则为法则

“易与天地准，故能弥纶天地之道。”（《系辞上传》）。

“是故，天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也。系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。”（同上）

“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六；六者非它也，三才之道也。道有变动，故曰爻；爻有等，故曰物；物相杂，故曰文；文不当，故吉凶生焉。”（《系辞下传》）

依此系辞上下传所载可见，“易”的符号系统，“易”的“象”、“数”、“理”，不是以先验的理念或“逻各斯”为准则，也不是凭主观想象构造的随意系统，而是以客观世界的“象”为“象”，以天道、地道、人道为准则。所以称这个符号系统是唯物论的符号系统，该不为过。

第二，以阴阳结合之道为道

“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”……（《系辞上传》）

“观变于阴阳，而立卦；发挥于刚柔，而生爻；……”（《说卦传》）

“是故，刚柔相摩，八卦相荡。”（《系辞上传》）

“刚柔相推而生变化。”（同上）

这就说明，《周易》的唯物论是与“一阴一阳之谓道”，“刚柔相推而生变化”的观点相结合的，它不属于形而上学唯物论之类，而属于辩证发展一类。因此，称“易”的符号系统是遵循着或体现着朴素的唯物辩证法的规律，并不为过。

（二）、符号系统的规则

《周易》中并没有关于符号系统规则的规定或论述，而只是体现于符号的结构和演变中。这里只论及三条规则。

1. 配对规则

这是说“易”的符号结构式，都遵守正与负，阴与阳，刚与柔，动与静等等相反相合的规则，用现代辩证法的术语，则是“对立统一”的符号结构。有“--”必有“—”（包括“☶”与“☷”）；经卦中除“父”（☷）与“母”（☶）两卦相反相合外，其他三对男女卦，每一卦都是“--”与“—”相反相合，别卦中除了“乾”（☰）坤（☷）两卦彼此相反相合外，其余 62 个卦都是“--”与“—”的相反相合。所谓“综卦”、“错卦”，都是遵循的相反相合的配对规则。违反这条规则，就不成其为“易”的符号系统。对此，《系辞上传》有相似的论断：“乾坤其易之赜邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤几乎息矣。”《说卦传》也有类似的说法：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆；是故，易逆数也。”

2. 二进制排列组合规则

根据数学家和数理逻辑学家对“易”的符号系统的研究，在以“—”与“--”为基本粒子，以基本粒子的配对规则，以两个经卦重合的综合统一体为“命题”单元，则“易”的六十四卦从“☷”（坤）到“☰”（乾），遵循着二进制的排列组合规则。

附：《周易》64 卦二进制排列组合表（见 104 页）

3. “遇…之…”推理规则^①

上述“易”卦推理的 2690 个有效式，是根据《周易》占筮确定卦辞或爻辞的七条规则：

一、六爻不变，依“遇卦”为准。“遇卦”等于“之卦”。

二、一爻变，则依“遇卦”所变爻辞为准。

三、二爻变，则依“遇卦”所变两个爻辞为准，但以上爻为主。

^① 指占筮过程中进行的推断。

四、三爻变，则依“遇卦”和“之卦”的两个卦辞为准。^①

五、四爻变，则依“之卦”两个不变的爻辞为准，但以下爻为主。

六、五爻变，则依“之卦”不变的一个爻辞为准。

七、六爻全变，则有三条规则：(1)如“遇卦”的“之卦”为《乾卦》则以《乾》卦的“用九”为准；(2)如“遇卦”的“之卦”为《坤》卦，则以《坤》卦的“用六”为准；(3)如“遇卦”的“之卦”为其他卦，则各按“之卦”的卦辞为准。

综上所述，可见“易”的辩证符号系统结构，犹如化合物分子的内部结构^②。它是由两个对立的基本单位(类似两个对立的基本粒子)构成八个性质相异的经卦(类似原子结构)，再由八个经卦按二进制排列组合成64个别卦(类似化合物的分子结构)。经卦是由三个元素构成的统一体，而不是三个元素的相加；别卦各自既是两个经卦的结合，又是六个爻的统一，而不是六个爻的相加。符号系统的构成，遵循一定的客观规律，体现于“占筮”过程中的推理有一定的规则。这是一个有严密结构，有合理内核的符号系统，是中华古代圣贤的杰出成果，是现代辩证逻辑科学的宝贵借鉴。

① 朱熹《易学启蒙》卷四则谓：“三爻变，则以本卦及之卦之彖辞，而遇卦为贞，之卦为悔，前十卦主贞，后十卦主悔”。

② 此处所指的是人们对物质结构的一般认识：物质的分子由原子组成；原子由电子、原子核(中子、质子)组成，第二次世界大战前人们称电子、中子和质子为基本粒子。现在人们又发现在这三种粒子之下还有最基本的粒子，如构成质的夸克等。

《周易》64 卦二进制排列组合表

卦名	卦象	二进制	十进制	卦名	卦象	二进制	十进制	卦名	卦象	二进制	十进制
坤		000000	0	井		010110	22	旅		101100	44
复		000001	1	需		010111	23	离		101101	45
师		000010	2	萃		011000	24	鼎		101110	46
临		000011	3	随		011001	25	大有		101111	47
谦		000100	4	困		011010	26	观		110000	48
明夷		000101	5	兑		011011	27	益		110001	49
升		000110	6	咸		011100	28	涣		110010	50
泰		000111	7	革		011101	29	中孚		110011	51
豫		001000	8	大过		011110	30	渐		110100	52
震		001001	9	尖		011111	31	家人		110101	53
解		001010	10	剥		100000	32	巽		110110	54
归妹		001011	11	颐		100001	33	小畜		110111	55
小过		001100	12	蒙		100010	34	否		111000	56
丰		001101	13	损		100011	35	无妄		111001	57
恒		001110	14	艮		100100	36	讼		111010	58
大壮		001111	15	贲		100101	37	履		111011	59
比		010000	16	蛊		100110	38	夬		111100	60
屯		010001	17	大畜		100111	39	同人		111101	61
坎		010010	18	晋		101000	40	姤		111110	62
节		010011	19	噬嗑		101001	41	乾		111111	63
蹇		010100	20	未济		101010	42				
既		010101	21	睽		101011	43				

事实上,从本世纪初以来,国内外关于辩证逻辑符号化或形式化的方向,是与《周易》的辩证符号系统相一致的。1911年,俄国逻辑学家瓦西列夫提出,可通过增加一些推理规则,使得从命题“S是P,也不是P”得出有意义的结论。1936年,意大利逻辑学家弗朗哥·斯比萨尼(Franco Spisani)出版了他的《逻辑能力的增强》(La-Logicadel Potenziameto,那不勒斯),提出了“一般的A和非A的特殊情形”,试图将黑格尔的逻辑符号化。他的符号系统理论有如下三个特征:(1)“蕴涵自己的同一体不但蕴涵同一性而且还蕴涵相异性”;(2)“产生相异性的同一体肯定相异体”;(3)“蕴涵相异性的

相异体蕴涵同一性。”^① 沿着斯比萨尼的方向前进的,还有意大利的爱德华·韦特(Eduard Wette)和罗马尼亚的 V. 塞西斯(Sesie)。塞西斯并提出辩证逻辑符号化的三条定理:(1)“任何一个变化现象至少含有一个辩证矛盾”;(2)“任何一个发展现象,无论它是自然的或社会的对象,还是一个命题,都至少含有一个辩证矛盾”;(3)“如果一个变化的现象是另一现象的条件,那么前者便是这个含有双重辩证矛盾的复杂过程的条件”。1948年,雅斯柯夫斯基提出第一个超协调逻辑系统,从而使 A 与 \bar{A} (非 A) 都可以是真,又不至推出任意公式 B 为真。70年代以来,雷歇尔和布兰登从雅斯柯夫斯基的理论出发,承认从 $A \wedge \bar{A}$ 可推出任意 B ,但不允许出现 A 与 \bar{A} 的合取。此外,在比利时、意大利、美国等地都有这类著作出版。

在国内,辩证逻辑的符号化研究是从80年代初开始的。先是中国人民大学的赵总宽,在1982年昆明全国辩证逻辑讨论会上提出辩证逻辑形式化的可能性。1986年,在太原举行的我国第一届人工智能与模式识别学术报告会上发表了《辩证思维表达与易网(Enet)》,从《周易》中吸取了合理思想与方法,构造了 E_s 体系,并提出了 E_s 自动机的设想。1987年,赵总宽在无锡“辩证逻辑宣讲大会”、“三北地区辩证逻辑讨论会”上,报告了辩证逻辑演算系统和互补集合论及其数学结构,并于1988年在《逻辑科学》第2—3期合刊上,发表了他的《关于辩证逻辑形式化问题》,说明了“自然推理系统 $DPNR$ 和 $DQNR$ 的特点”,其要点:(1)“它们是以经典逻辑为基础的”。(2)“它们属内涵逻辑系统”。引进了全属性、正属性、负属性、中介属性、正中属性、负中介属性、纯正属性、反属性等八种属性范畴。(3)“引进了内涵逻辑联结词”。(4)“引进了内涵

^① 引文见 A. 杜米特留著《逻辑史》(李康主译)第4卷,第57章。

逻辑特有的推理规则”。(5)“为了解决逻辑悖论和语义悖论提供了新观点及新方法”。^① 1992年8月,《哲学动态》发表了李廉在《周易》的辩证符号系统启示下写的《辩证逻辑的“形式化”与“非形式化”》,完全肯定了现代辩证逻辑能建立公理化的形式系统。

从当代东西方逻辑学者研究辩证逻辑形式化理论与《周易》辩证符号系统的一致性,可以看出三千年前我国先圣先贤思想的恢弘深邃,以及研究我国古代文化,古为今用的重大意义。

^① 以上关于国内研究状况及引文,均见《逻辑科学》1988年第2—3期,赵总宽文,《关于辩证逻辑形式化问题》。

第六章 《周易》的符号结构 与物质的元素结构

世界的万事万物都是由元素(原子)构成,元素又是由基本粒子(质子、电子等)构成。由不同性质及数量的基本粒子,按照一定规律,组成不同结构,并且时时刻刻运动变化,从而生成纷纭多姿的花花世界。前面已经论及:《周易》有一个辩证符号系统,由相反相成的两个被称为“爻”的符号(“—”和“- -”),组成反映客观现象的四个“象”和八个“经卦”,再由此经卦两两相合,对立统一,相互转化,用以表达先贤对世界的认识,反映复杂多变的自然和社会现象。创立爻卦的伏羲以至文王,未必知道世界是由基本粒子和元素构成,然而《周易》的符号系统及其辩证演变规律,则是与客观世界的基本粒子构成元素,元素构成不同的物体及其运动变化的规律相一致的。由此一致而产生推理形式的认识,而产生对辩证思维人工智能机的启示。

一 物质的元素结构和运动

(一)、物质的元素结构

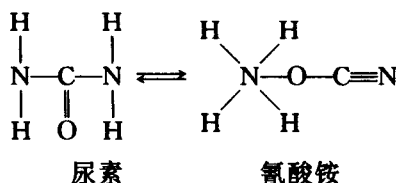
现代物理学和化学的实验与研究成果表明,构成无机物和有机物的元素,已列入周期表的有 108 种。元素(原子)是由带负电的电子和带正电的原子核结合而成,原子核是由质子、中子等基本粒子组成。不同数量的质子和中子,结合为不同的原子核,量决定质;不同的原子核与不同数量的核外电子结合,构成不同的元素,质规范量。因此,元素(原子)是由带正电的原子核与带负电的绕着原子

核旋转的电子的辩证统一体。

同一元素,由于其原子量“质量数”的不同,但其性质几乎相同或完全相同,而有“同位素”,而且大多数元素都有同位素。例如氢(H)有三个同位素(^1_1H , ^2_1H , ^3_1H),氧(O)有三个同位素($^{16}_8\text{O}$, $^{17}_8\text{O}$, $^{18}_8\text{O}$),碳(C)有两个同位素($^{12}_6\text{C}$, $^{13}_6\text{C}$),等等。

由元素构成分子。分子是能够独立存在并保持原物质性质的最小粒子。分子可以由同一种元素结合而成,也可以是由不同元素结合而成。例如两个氢(H)原子可以构成一个氢分子(H_2),两个氧(O)原子可以构成一个氧分子(O_2),三个氧原子也可构成一个氧分子,被称为臭氧(O_3),这种物质叫做单质。水分子(H_2O)是由2个氢原子和1个氧原子构成;二氧化碳(CO_2)是由1个碳原子和2个氧原子构成。这种物质叫做化合物。

化合物,由于其构成分子不同或由于其分子结构不同而相区别。不同分子的化合物如 H_2O (水)和 $\text{C}_6\text{H}_{12}\text{O}_6$ (葡萄糖);分子相同但结构不同、性质不同的化合物如 $[\text{CO}(\text{NH}_2)_2]$ (尿素)与 $[\text{NH}_4\text{OCN}]$ (氰酸铵),被称为“同分异构体”。其同分异构现象可表示如下:



(二)、物质元素的运动变化

物质无时无刻不在运动变化。

原子(元素)内部,电子在围绕原子核旋转,这是元素内部的运动。

原子核吸收质子、中子或电子,或放射质子、中子、电子,转化为另一种原子,这是元素与其外部或原子核与其外部发生联系的

运动。元素与元素联系,结合成分子,形成一定的物质,或分子分解为元素,这是元素与元素之间相互关系的运动。

同一种元素的同位素之间的相互转化以及不同元素之间的相互转化,也是元素之间相互关系的运动。

同分异构体相互间的转化以及异分异构体之间的相互转化，既是分子之间相互关系的运动，也包含着元素及其在物质中地位变化的运动。

这种运动变化有的肉眼可见,有的只有用仪器才能测得出,然而在《周易》的符号及其运动变化的系统中,则有一定程度、一定范围的朴素对应。

二 《周易》的符号系统对于物质元素结构和运动的相应

(一)、《周易》的符号结构与物质的元素结构

《周易》符号系统的基本粒子符号是“—”与“- -”，表示正与负、阳与阴、刚与柔等对立方面，与构成元素的相互对立的质子和电子相一致。《系辞上传》说：“易有大极，是生两仪”，“大极”一般被理解为“世界”、“宇宙”，然而比之为元素（原子）则更相似，它一分为二：原子核（带正电，由质子决定）与电子（带负电），前者为“阳”、为“正”、为“刚”，后者为“阴”、为“负”、为“柔”，如此等等。

《系辞上传》接着又说：“两仪生四象，四象生八卦”。“四象”分别由“—”、“--”符号两两结合表示：“二、--、--、二”；“八卦”分别由“—”、“--”符号三三结合表示：“三、--、--、--、--、--、--、三”，被称为“经卦”。经卦两两相合，产生六十四卦，被称为“别卦”。其排列顺序，请参看本书第 28 页。












从“”、“”、“”来看,它们分别与两个,三个和六个质子构

成的原子核相似；它们分别与带正电的两个、三个和六个同位素相似；它们也分别与两个、三个和六个带正电的相同原子构成的单质分子相似。从“=”与“≡”、“≡”来看，它们则分别与两个、三个和六个电子构成的核外电子相似；它们分别与带负电的两个、三个和六个同位素相似；它们也分别与两个、三个和六个带负电的相同原子所构成的单质分子相似。至于“--”与“—”，“--”（震）与“—”（坎）以及“--”（艮）、“--”（巽）与“—”（离）以及“--”（兑），它们分别既与阴阳结合的原子（元素）相似，又分别与带正电和负电结合的分子相似，而且有两个“四象”是同分异构体，在六个经卦中，有两种同分异构体。在六十四个别卦中，除了“乾”（☰）和“坤”（☷）外，其他六十二卦，既与阴阳结合的原子（元素）相似，又与带正电和负电结合的分子相似，而且又分组是同分异构体，如“屯”（☳）与“蒙”（☶）、“临”（☶）、“观”（☶）、“颐”（☶）、“坎”（☵）、“晋”（☲）、“明夷”（☲）、“蹇”（☵）、“解”（☵）、“萃”（☵）、“升”（☵）、“震”（☳）、“艮”（☶）、“小过”（☱）、“需”（☵）与“讼”（☵）、“无妄”（☲）、“大畜”（☲）、“大过”（☱）、“离”（☲）、“遁”（☶）、“大壮”（☲）、“家人”（☲）、“睽”（☲）、“革”（☲）、“鼎”（☲）、“巽”（☴）、“兑”（☱）、“中孚”（☴），共十五个是同分异构体；“师”（☶）与“比”（☶）、“谦”（☶）、“豫”（☶）、“剥”（☶）、“复”（☶），共六个是同分异构体；“泰”（☶）与“否”（☷）、“随”（☶）、“蛊”（☶）、“噬嗑”（☲）、“贲”（☶）、“咸”（☶）、“恒”（☲）、“损”（☶）、“益”（☶）、“困”（☵）、“井”（☵）、“渐”（☴）、“归妹”（☵）、“丰”（☲）、“旅”（☲）、“涣”（☴）、“节”（☵）、“既济”（☵）、“未济”（☲），共二十个，是同分异构体。

关于《周易》的符号结构及其意义，中国的易学研究者是有所研究和有所发现的，例如关于在一卦中的爻“位”问题，在卦与卦之间的“相综”、“相反”问题，并且建立了一定的理论，我认为这些理论中有合理的因素，对于现代或今后研究物质结构及其性质有积极启示意义，这里列述几点，以述一孔之见。

1. 别卦的六个爻，从下向上述的顺序被规定为：初爻、二爻、三爻、四爻、五爻、上爻、按照传统的说法：初爻是“三才（天地人）之

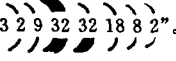
初，是天位，以天道说明，但尚未出世，只预示上升”；二爻是“三才中的地位，刚出世，位置不高，正在上升。”三爻是“三才中的人位，是高位，但离君不远。”四爻是“臣位，君的近臣、位置很高。”五爻“是君位。君为天子，与天合德，也以天道说明。”上爻“是无位盈满而亢极，走向反面，当隐退之人。”显然，这里主要是以封建社会的君臣地位来看一卦中爻的地位，是没有一般意义的，带有主观的随意性，是不科学的。但是，它的由于爻所处地位不同而表达的意义和作用不同，则有辩证思想，它与元素从简单到复杂的发展，与元素最外壳层电子的地位决定元素性质的变化，有一致之处。例如H（氢）核外只有1个电子，它是从一个电子上升为两个电子的“预示”，从H（氢）到He（氦），是其核外电子从1到2（当然，核中质子也从1到2），请看下面的原子结构图：

原子序数	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
元素符号	H	He	Li	Be	B	C	N	O	F	Ne	Na
原子结构	 +1 · 1	 +2 · 2	 +3 · 2 1	 +4 · 2 2	 +5 · 2 3	 +6 · 2 4	 +7 · 2 5	 +8 · 2 6	 +9 · 2 7	 +10 · 2 8	 +11 · 2 8 1

①

同时也可以由此说明，由于核外最外层电子的变化而决定元素性的转变，与别卦中处于最上层的爻“是无位盈满而亢极，走向反面”，有相一致的意义。虽然别卦的“6”层（6个爻依次排列）与现在已发现的原子核外电子的层，不完全相同，但将别卦的6爻分层看待，与核外电子的分层理论，在“分层”这一点上，则是颇值得重视的一致。这个“分层”结构的理论，甚至启示我们对原子核内部基本粒子的结构，也作“分层”的考察研究。

2、别卦与别卦之间有“综卦”（或“复卦”）、“反卦”（或“错卦”）关系。所谓“综卦”关系，就是两个卦的符号相互颠倒，其含义也相

① 钠以下的原子结构图略。元素周期表上的最后一个元素铯，其原子结构是
 +103 2 9 32 32 18 8 2”。

互颠倒,彼此有相反相成的性质,例如☵(师)卦与☶(比)卦,☴(屯)卦与☳(蒙)卦等,它们两两的六爻排列形式结构,上下相反,师卦与比卦是“战与和,相互为用”。所谓“反卦”关系,就是两卦在相同位置上的爻,阴阳相反,彼此有交互为用的性质,例如☱(颐)卦与☴(大过)卦,☵(坎)卦与☲(离)卦,它们两两的六爻排列彼此完全相反,颐卦与大过卦是“养与过交互为用”,坎卦与离卦是“遇险必须攀附,攀附才能脱险,交互为用”。《周易》别卦结构的这种规律性在自然界的无机物与有机物以及生物界,都有类似现象。例如水分子(H₂O)和氯化钙分子(CaCl₂)的电子式,表明二者的结构形式是相反关系①



在生物的遗传体中,基因的排列,也有类似情形。例如玉米胚乳颜色的遗传性状:黄色胚乳是由于相应的显性基因 y,白色胚乳是由于隐性的等位基因 Y。“由于胚乳是三倍体,它的基因型可以是 yyy、yyY、yYY、YYY。其中只有 yyy 的表现型是白色,其余都是黄色,因为 Y 是显性。”②可见 yyy 与 YYY,yyY 与 YYy,两两都是“反”关系,而且“交互为用”。

(二)、《周易》的符号推演与物质的元素演化

《周易·系辞上传》说:“易有大极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”,这里的“生”就是运动变化,在《周易》符号系统中便是推演。由两仪一、--生出四象—、二、三、四,和元素结合为分子相似,如 O 与 O 结合为 O₂,H 与 H 结合为 H₂,H 与 Cl 结合为 HCl(氯化氢),Na(钠)与 F(氟)结合为 NaF(氟化钠)等。四象生八卦,和元素由三个或多个(“三”实际有“多”的含义)结合成单质分子或

① 指带阴电与带阳电的分子结构。“十”表示正电,“一”表示负电。

② 参看方宗熙著《普通遗传学》第 182—183 页。

化合物相似,如三个O原子结合为臭氧(O_3)分子,一个C(碳)和两个O结合为 CO_2 (二氧化碳)等等。八卦两两结合为六十四别卦,而且彼此可以相互转化。其☰(乾)卦和☷(坤)卦,类似由6个质子组成的原子核或6个带正电的原子组成的分子;由6个电子组成的核外电子或6个带阴电的原子组成的分子。其他六十二卦,则类似由不同数量的质子与电子组成的原子或由不同原子组成的分子,原子(元素)和分子都是在运动中,可以相互转化。由此看来,《周易》六十四卦的相互推演与元素之间或分子之间的相互转化是一致的。

总之,《周易》的符号系统及其推演与物质元素的结构及其演化的规律是基本上一致的。但是,这并不是说《周易》的作者在三千年前就已经认识到物质元素及其运动变化,却也不能否认《周易》符号系统是三千年前的历史存在,如何理解这一社会现象和这一认识过程,以及从中可以得到什么启示,是颇值得注意的。

我认为,《周易》辩证符号系统的创作,是《易经》作者对宏观世界的朴素认识和朴素反映。正如《周易·系辞下传》所说:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,於是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”《系辞上传》也说:“是故,夫象,圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉,以断其吉凶,是故谓之爻。极天下之赜者,存乎卦;鼓天下之动者,存乎辞;化而裁之,存乎变;推而行之,存乎通;神而明之,存乎其人;默而成之,不言而信,存乎德行。”这些都说的是“易与天地准,故能弥纶天地之道。”(同上)

这里也都是说的古代人从宏观的世界现象中把握它的规律,认识到“乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体,以体天地之撰。”(《系辞下传》)由此可见,大中有小,从大可见小,外中有内,从外可见内。现代“结构化学”中所说:“晶体的全部宏观对称元素

都是晶体的微观对称元素”^①，也是这个道理。《周易》的辩证符号系统与物质元素结构及其运动变化相一致，并非无稽，也非偶然！这里蕴含着中华民族先贤的伟大实践与智慧。在其中，体现着人类认识世界的规律及其运行的脉络，对我们具有极可贵的启示。

三 对辩证推理和人工智能机的启示

(一)、对辩证推理的启示

物质的元素结构和运动变化规律，以及化学家对它的认识所表达的思维形式，为我们提供了一个包括普通思维推理的辩证推理模式，例如 1913 年索迪(Frederick Soddy)发现的“位移定律”：“当一个原子放射出一个 α ^② 粒子时，它所变成的元素在周期表上要降低两个位置(原子序数减少 2)，当它放射出一个 β 粒子时，它所变成的元素提高一个位置(原子序数增加 1)”^③。这个位移定律实际便是推知元素变迁的公理。运用这个公理及其提供的推理形式，可以推知一切元素的演化。若将引文中的“ α ”改为质子，“ β ”改为电子则是：原子核失去一个质子，它在周期表上的位置向左移一位，如果加上一个质子或失去一个电子(等于原子核加上一个质子)，它的位置就向右移一位。正如札布罗茨基所说：“轻元素的放射性蜕变也同样与周期律相联系。例如，放射性氮放射出阳电子而形成碳，即在周期系统中位于左面相差一族的元素；放射性磷也发生同样的转化，转变为硅，而放射性铝放射出 β 粒子(电子)而转变成硅，即在周期系统中位于右面相差一族的元素。”^④ 将这个定律的思维形式作为推理形式便是：由一个作为前提的辩证判断与一

① 何福成、朱正和编《结构化学》第 215 页。

② “ α ”粒子是一个氦核，包括两个质子。

③ 阿亚摩夫著《从元素到基本粒子》，第 83 页。

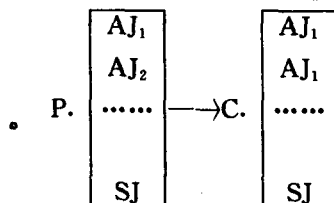
④ 札布罗茨基《门得列也夫的世界观》，第 132 页。

个作为结论(新推导出的)的辩证判断结合构成。以从氮推出碳为例,其推理式如下:

氮的原子核由两个质子构成; (简称“AJ ₁ ”)①	}	氮的辩证 判断形式。
氮的核外有两个电子;(简称“AJ ₂ ”)		
氮是由两个质子构成的原子核 与两个核外电子的对立统一。		
(简称“SJ”)②		

如果氮的原子核失去一个质子和一个核外电子,氮就蜕变为碳。其辩证判断形式是:

氮失去一个质子变为具有 6个质子的原子核;(AJ ₁)	}	新推出的元 素碳的辩证 判断形式。
氮失去一个核外电子 变为6个核外电子;(AJ ₂)		
新元素(碳)是6个质子的原子核 与6个核外电子的对立统一。(SJ)		
於是,这个辩证推理的符号式便是:		



这里的“P”(premise)表示“前提判断”,“C”(conclusion)表示“结论判断”。“→”表示“推出。”

① “AJ”为分析判断(Alyticjudgment),其形式为形式逻辑的“性质判断”,其后的阿拉伯数字为序号。

② “SJ”为“综合判断”(Syntheticjudgment),其形式为2个或多个“性质判断形式”的辩证结合。

自古以来，一向被称为占卜经典的《周易》，实际上是一部先贤推理和预测的实践和理论总结，它的从“遇卦”到“之卦”的推理形式，虽并非建立在科学认识的基础上，而只是朴素辩证思维，带有很大臆测性的推理，但在思维的逻辑形式上，则有其合理的“内核”，很类似运用元素在周期表上的位移定律，进行推理的逻辑形式。这里可以从《左传》中选择一个“遇卦→之卦”的推理形式，以见一斑。

《左传·襄公二十五年》：

齐棠公之妻东郭偃之姊也。东郭偃臣崔武子。棠公死，偃御武子以吊焉，见棠姜而美之，命偃取之。偃曰：“男女辨姓，今君出自丁，臣出自桓，不可。”武子筮之，遇《困》之《大过》。史皆曰：“吉”。示陈文子。文子曰：“夫从风，风陨妻，不可娶也。且其繇曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’困于石，往不济也；据于蒺藜，所恃伤；入于其宫，不见其妻，凶，无所归也。”崔子曰：“姜也何害！先夫当之矣。”遂取之。

《左传》这一段话的意思是：崔武子（崔杼）要娶棠姜，用《周易》占了一卦，遇到《困》卦（䷮）第三爻由阴（--）变为阳（—）。如果从“遇卦”《困》来看，它的上卦（上三爻）为“兑”卦，依照《说卦》的解释，“兑为少女”；它的下卦（下三爻）为“坎”卦，“坎为中男”，中男与少女结合而为“䷮”（困），当然会像史皆所说为“吉”。但是从“之卦”《大过》来看，它的上卦是少女，是妻；它的下卦“巽”是夫，是风。所以陈文子说：“夫从风，风陨妻，不可娶也。”史皆和陈文子都是根据卦象来推断的，这种类推法当然不能凭信，但他们都是用一卦之内的阴阳辩证关系来分析，认为少女与中男“阴阳合德”为“吉”，少女与风（也可说为“长女”），阴阳不调，为“凶”，这种朴素的辩证观点及其逻辑形式，则有其“合理”之处。

《周易》的别卦可以说是由“6个”分析判断（爻辞）和一个“综

合判断”(卦辞)构成的朴素辩证判断逻辑形式。它的从“遇卦”到“之卦”推出的推断,是从一个爻或多个爻的变化中得出的,与上述运用元素位移定律所作出的关于新元素的推断,在逻辑形式上是一致的。我认为这是《周易》“遇→之”占筮形式,对我们的一个不可忽视的启示。

(二)、对人工智能机的启示

[011010]→[011110]

这不是一个可以用二进制数字输入人工智能机的推理形式吗?

“011010”与“011110”,便是八卦横写的“䷮”(困)卦与“䷌”(大过)卦。如果我们将《周易》6个爻为一卦的辩证判断形式,灵活运用,不限于6个数字,而是以对对象所作辩证判断具有的“分析判断”数为数,作为一组二进制的数列,再将关于所研究对象的已有辩证认识,编成如元素周期表或《周易》64卦那样,各组(各个辩证判断)既相区别,又相联系,既相依存,又能相互转化的系统,例如将108种元素,按其各自的原子核所具有质子、中子以及核外电子,采用二进制编成108组,不就可用于加减法,进行元素原子演变的预测吗?对元素可以如此,对于生产与销售,进攻与防御,导弹与反导弹等等各种科学知识,不都可以这样编号编组成系统进入计算机,进行储存和预测吗?我认为这也是《周易》的“遇→之”推演形式给予当代计算机研究的启示。

设想总是设想,它离现实还差一步。实践将会检验和修正设想。“只要自然科学在思维着,它的发展形式就是假说。”这里所提供的正是一种假说。

第七章 《周易》的古典预测学

《周易》是我国最古老的一部百科全书式大作，从预测学的角度来看，几千年来，它一直被称为“卦书”——算卦之书，大至国家祭祀、军旅，小至过河、失牛、婚丧嫁娶、交朋友，它几乎是全面地为古代社会提供了预测的公理(axiom)^①、推理(预测)形式、推理的大前提以及寻觅大前提的方法。它继承殷商及其以前的占卜经验和知识，但也超越了殷商及其以前的占卜境界，突破了神学的一定束缚，为当时及后人的长期活动，提供了本质上是朴素唯物辩证的原理、预测的方式方法。在今天看来，尚有其合理内核，与建立在现代自然科学和社学科学基础上的辩证预测学，有某些相通和一致的思想。

一 《周易》的预测学公理

这里说的“公理”，在周易中被作为“道”，在周易预测学中起着“公理”作用的理论，简要说来，周易预测学公理可分为3个层次：

一、世界是阴阳对立统一的运动

1. 世界是阴阳的对立统一

^① “公理”(axiom)一词从数学和公理方法理论中借来的。《周易》本身没有这个术语，也没有指明它运用的公理。但从它的整个理论体系来看，它是有自己的公理的。并且是从这样的公理出发，进行推导和预测的。“公理”一词在本文中是指在某一理论体系中被视为“公理”的原理或理论。正象在亚里士多德的理论中那样，“公理”指的是“原则”。

“易有大极，是生两仪”。“一阴一阳之谓道”。（《系辞上传》）“阳卦多阴，阴卦多阳”。“阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。（《系辞下传》）“阴阳不测之谓神”。（《系辞上传》）。

2. 世界运动变化的动因

“刚柔相推而生变化”。“刚柔相摩，八卦相荡”。（《系辞上传》）“阴阳相薄”。“故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也”。（《说卦传》）“天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生”。（《系辞下传》）

3. 世界运动变化的形式

“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”。（《系辞上传》）“变动不居，上下无常，刚柔相易”。（《系辞下传》）“阴阳之义，配日月”。（《系辞上传》）“日月运行，一寒一暑”。（同上）

由此可见，周易认为：“大极”（世界）是阴阳两个方面既对立又统一构成的；世界的运动变化是由于“阴阳相薄”，所谓“刚柔相推而生变化”；世界变化的形式是“一阖一辟”，是“刚柔相易”，是“往来不穷”，等等。周易也就是根据这些原理或“公理”，指导预测的，文王也就是如此“演易”的。它的合理内核也主要在此。

二、世界事物的分类和结构

《周易》的“经”与“传”在当时的认识和知识基础上，将自然界分为父母子女两代组成的8大类，即天(☰)，地(☷)，雷(☳)，风(☴)，水(☵)，火(☲)，山(☶)，泽(☱)。这8大类在《易传》中又划分为约105个中类。如“☰”分为木、风、长女、绳直、白、长、高、进退、不果、臭、人(三种)、近利市三倍、股、鸡等15种。中类又分为小类，例如马，分为美脊、亟心、下首、薄蹄、曳、善鸣、馵、足、作足、老、瘠、驳等；人又分为寡发、广颡、多白眼、加忧、心病、耳痛、血卦、赤等。

这8类自然物和社会事物被称为“八卦”和“经卦”，都是由“--”（阴）与“—”（阳）相交、相“感”而生。从“☰”（天）与“☷”（地）看

来,它们是分别由单纯的“—”和“--”相叠而成,实际上这是从“—”到“多”,多中的“—”既有差异,又有矛盾。这在由经卦两两相合(组合)而构成的 64 卦(被称为“别卦”)中,体现得更鲜明确定。

64 卦是从 8 卦所标志的 8 大类自然物扩大为 64 类自然与社会的事物。8 个“经卦”与 64 个“别卦”作为符号所分别标志的事物,都是由多样性对立(或差异)统一的元素构成。用现代辩证逻辑的术语来说,它们都是蕴含着辩证判断的辩证概念。例如“☵” (水),正如许慎的《说文解字》所说:“象水并流,中有微阳之气也。”即它是二阴夹一阳的体现。例如“泰”(䷊),它是阳(乾)在下,阴(坤)在上的结合,表示“天地相交”的对立统一体。在 8 卦或 64 卦之间,也是两两对立统一,相互依存,相互转化。例如“☵”(水)与“☲”(火),不仅符号式相反,而且水与火的性质又是相反相成的。例如“☵☲”(火下水上),被称为“既济”,即大功告成。《说卦传》说:“水火相逮”,“水火不相射”,就是水火“相互为用”。又例如“䷊”(泰)卦与“䷋”(否)卦,两者彼此相反,又彼此相因。“天地交,泰”;“天地不交,否”。“泰极而否,否极而泰,互为因果”。

周易的预测或推理,就是建立在这样的自然与社会事物内在的或事物之间的对立统一运动变化基础之上。

三、社会行为的准则

周易的 64 卦符号,是作为世界全部 64 类事物“象”(现象)的标志,即所谓“卦象”。对每一类卦象,周易一般都有“比喻”式的说明或描述,而且对于这种比喻,一般都有断语或称之为“占断”,以标志其吉、凶、悔吝……,可行不可行。这就是每一别卦之后的“系辞”,即所谓“系辞焉,所以告也”。“系辞焉而明吉凶”。(《系辞上传》)例如“履”(䷉)卦的卦辞:“履虎尾,不咥人。亨。”

每一别卦由 6 个爻符号,按一定次序排列构成。爻有爻“象”,例如“屯”(䷂)卦,是从上向下由--、—、--、--、--、—6 爻组成。爻象标志属于这一卦所标志事物类之中的小事物类。64 卦共有 386

个这样的小类。每一爻象之后，一般也有比喻词，说明或描述它是怎样的一个小事物类，并附占断词等。例如“履”卦从下向上数第一爻（名为“初爻”）的爻辞是：“初九：素履。往无咎。”卦辞和爻辞统称为“系辞”。

周易所创立的 64 卦与 386 爻及其系统，是为预测树立的社会行为准则，以供预测作为推理的大前提，以决定预测行为是可行或不可行。周易的预测，也可以说依据此“公理”（准则），进行推理，以断定所“占”事物的吉、凶、福、祸、悔、咎等等。

二 《周易》预测学的逻辑与方法

周易虽然尚未建立起逻辑学和方法论的理论系统，然而已经提出了中国逻辑学的一些重要范畴以及一些思维方法和方法论观点。

一、周易的逻辑学思想

首先，《易传》肯定《易经》是“断天下之疑”的书（《系辞上传》），认为“夫易，彰往而察来，显微而阐幽，开物当名，辩物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐，因贰以济民行，以明得失之报。”（《系辞下传》）这就说明，《易传》认为《易经》既是“断天下之疑”的逻辑学，也是“彰往察来”的预测学。

在《易传》中，已经提出了中国先秦逻辑学的重要范畴，这就是在《墨辩》中得到比较系统论证的：辩、类、故、理、名、辞、长（说）、意、言、知等。

所谓“辩”，就是“辨是与非”（《系辞上传》），“辩物正言”（《系辞下传》）。

所谓“类”，就是“同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹；本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各

从其类也。”(《文言传》)

所谓“故”，就是缘由。“《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。”(《系辞上传》)

所谓“理”，就是“道”。“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。……分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位成章。”(《说卦传》)

所谓“名”，就是概念。“其称名也，杂而不越，于稽其类，开而当名，辨物正言……其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中”。(《系辞下传》)

所谓“辞”，就是判断。“系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。”(《系辞上传》)

所谓“长”，就是推理(一般称之为“说”)。就是“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”(同上)

因此可以说，《周易》的预测推理，便是在这样初始的逻辑学思想下进行的。

二、周易的方法论思想

《易传》不仅具体地提出和说明了几种思维方法，而且对于方法的本质，提出了类似于方法论的论证。

方法是什么？《系辞上传》说：“是故，阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法；利用出入，民咸用之，谓之神。”可见，《易传》将“法”——方法看得多么重要，称民众都通用的“法”谓之“神”。而这法，是按乾坤(阳阴)一阖一辟的无穷变化规律，“制而用之”的。

在《易传》中比较明确地提出的和运用的思维方法，主要有三：“效”法，“观见”法，“类”法。

所谓“效”，在现代真是多种多样，例如仿生说、控制论、模拟法等等。《易经》中的“效”法，是我国2000年前提出的古典而又简朴的模仿、仿效之法，它主要是效法自然。正如《系辞上传》所说：“爻

也者，效此者也。”“天地变化，圣人效之。”《系辞下传》也说：“爻也者，效天下之动者也。”

所谓“观见”，就是观众象而见其一般之原理。用现代方法论的术语，就是归纳法。《易传》虽没有作为方法提出，然而它论证的实例，却体现出枚举归纳法。在“恒”卦的《彖传》说：“日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道，而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”《咸》卦的《彖传》说：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。”这都是“观”个别而“见”一般的方法，与形式逻辑学的传统枚举归纳法是同类。

所谓“类”法，包括几种方法，也是周易的主要预测方法，其中有“类族”、“稽类”、“取类”、“触类”等。

所谓“类族”，有相互补充的两种含义：其一是类的划分，即一个类可划分为若干族，族可再划分为支族，由此而认识族或支族；其二是与划分的思路相反，形式逻辑学称之为概括，从支族概括出其族性，或从族性概括出其类性，由此而认识族或类。正如“同人”卦的《象》所说：“天与火，同人，君子以类族辨物。”

所谓“稽类”，就是考据，依据类来认识事物。正如《系辞下传》所说：“其称名也杂而不越，于稽其类……”

所谓“取类”，也就是《墨辩》所谓“类取”，有的逻辑史家称之为归纳法，也是给概念（名）下定义的方法，由它所属的类而定。《系辞下传》说：“其称名也小，其取类也大。”就是这个意思。

所谓“触类”，就是《系辞上传》所说：“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”与《墨辩》的“类予”相通。但由于周易的思维方式是形象思维与抽象思维的同时并用，“触类”法既包含现代所谓“类比”法，又包含现代所谓“演绎”法。关于这一点，留待下节再论。不过由此可见《易传》将“触类”法看得多么重要，似乎只要运用“触类”法，“秀才不出门，便知天下事”了！




分科不精，但要真知，要悟

事实上，周易的预测演算，主要是运用“触类”的方法。

三 预测学的推理形式

迄今为止，易学界存在着一个“习而不察”的问题，这就是，只看到《易传》所述及的蓍占法，而忽视在实际生活中并在《左传》中记载的直接运用易理和卦象、爻象、卦辞、爻辞进行推演或预测的方法。

在《易传》中虽曾使用枚举归纳推理，但在筮占或直接运用易理与卦爻辞进行推理时，用的则是“触类”推理。

触类推理，可以称为是“类比演绎综合推理”。这是因为周易同时使用形象思维与抽象思维。作为预测推理前提或公理的卦象、卦辞与爻辞，就其范式（标准结构式）来说，它是一般与个别、具体与抽象的统一。例如“履”卦，卦象：“”，卦辞：“履虎尾，不咥人。亨。”卦辞又分为两部分：“履虎尾，不咥人”，是用具体事实对“卦象”的描述或说明；“亨”是占断辞，指这一卦“吉利”、“亨通”。用这一卦象、卦辞作为推理的前提（或“公理”），用以推断所占的个别事件（占题），则“”是世界 64 类之一的“象”，“亨”是对它的占断，二者作为前提，都属“一般”，即“”类皆“亨”，从而推断所占之具体（即“个别”）也“亨”。这个推理式便是“从一般到个别”的推理，逻辑学称之为“演绎推理”。但用“履虎尾，不咥人”这一系辞作为前提，与所占具体事件相比，从而得出占断辞“亨”，这个推理式基本上是个别与个别相比，逻辑学称之为“类比推理”。因此，用卦象、卦辞作为推理前提（或公理），用爻象或爻辞作推理前提也一样，便构成类比与演绎的综合式，可简称为“类比演绎综合式”，它的原名则是“触类”。这是中国古代逻辑的一种特殊推理式，应该引起逻辑史家注意。

这个推理公式若用符号表示则是：

(1) 设“P”表示“卦象”，“q”表示“占断辞”，“R”表示“比喻词”，“S”表示“占题辞”(表达所占问题之辞)；

(2) 设“ \rightarrow ”表示“必然”(类似数理逻辑的“蕴涵”符号)“ \in ”表示“属于”，“ \wedge ”表示“和”、“并且”，“ \vdash ”表示推出，“ $=$ ”表示“等值”、“等于”；

(3) 设 $R=S$ 。

这个推理符号式便是：

$$(P \rightarrow q) \wedge (q \in R) \vdash (p \rightarrow q) \wedge (q \in s)$$

这个类比演绎推理式又可依其实际操作过程的不同而分为两种：一、著占式；二、直接式。

1. 著占式。由下述部分组成：

(1) 著占前提，即通过演算著草根数的方法，得出一卦(卦象与卦辞)，它在著占前已存在于《周易》，并非在具体推演前所预定。

(2) 占题，所要占问的事件或问题(用文字或语言表述为命题)，这是已知的。

(3) 著草演算，按《周易》的规则演算著草，以求推演“前提”——《周易》的卦象卦辞或爻象爻辞，联系实际对所占事件进行分析(一般属于分析矛盾的辩证分析)。

(4) 根据分析，作出预测结论。这在春秋时期及其以前是比较常用的方式。为了节约文字，这里仅举一例，其余 20 例请参看《左传》与《国语》中的有关原文。

《左传·庄公二十二年》：陈厉公……生敬仲。其少也，周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋，曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王。’”此其代陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光远而自他有耀者也。坤，土也。巽，风也。乾，天也，风为天于土上，山也。有山之材而照之以天光，于是乎居土上，故曰：“‘观国之光，利用宾于王。’”庭实旅百，奉之以玉帛，天地之

美具焉。故曰：‘利用宾于王。’犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜大岳之后也。山岳则配天。物莫能两大，陈衰，此其昌乎？及陈之初亡也，陈恒子始大于齐，其后亡也，成子得政。

这里的 p 是“䷓之䷓”。用“ ∞ ”表示“之”（即“变”），P 便是“观的六四”变为“否的九四”。占者是以“观的六四”爻象为著占前提，即“观·六四”。

这里的 q 是“观·六四”的占断辞“利用宾于王”。R 是“观·六四”的比喻词“观国之光”。S 是“陈厉公…生敬仲”（占问生子敬仲的前途）。因此，这一占筮的推理符号可表示为：

$$(P \rightarrow q) \wedge (q \in R) \vdash (p \rightarrow q) \wedge (q \in s)$$

($q \in s$)的具体内容是“观国之光，利用宾于王”，属于“陈厉公…生敬仲”。

原文在“是谓”一句之下便是进行分析，根据卦象来说明爻辞。

2. 直接式

这个推理式结构由 3 部分组成（省去“著草演算”的操作）：（1）前提（公理）。即作为预测、分析占题，作出推断的论据——周易的卦象与卦辞或爻象与爻辞。这是经占者选择的。（2）占题。所要占问的事件或问题。这是已知的。（3）根据分析，作出预测结论。

这个推理式在《左传》的 26 例中占 7 例。为了说明，也举一例如下：

《左传·襄公二十八年》：郑伯使游吉如楚，及汉，楚人还之，曰：“宋之盟，君实亲辱。今吾子来。寡君谓吾子姑还。吾将使驰奔问诸晋而以告。”…子太叔归，复命，告子展曰“楚子将死矣，不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》䷗之《颐》䷚。曰：“迷复凶。”其楚子谓乎！欲复其愿，而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎！……”

这里的 p 是“䷗之䷚”，占者是以“复·上六”的爻象作为著占前

提,即“复·上六”。

这里的 q 是“复·上六”的占断辞“凶,有灾眚”。

这里的 R 是“复·上六”的比喻辞“迷复”(也可用这一爻辞中的“用行师,终有大败”)。

这里的 S 是“楚子(楚王康)”。

因此,这一占筮的推理符号式,也可表示为:

$$(P \rightarrow q) \wedge (q \in R) \vdash (p \rightarrow q) \wedge (q \in S)$$

$(q \in S)$ 的具体内容是“凶,有灾眚”属于“楚子”。也就是游吉所推断的“楚子将死矣”。

周易中运用的枚举归纳法,也就是枚举归纳推理式,这里不必赘述。

从上所述可见,周易的预测已初步具有了类比、归纳、演绎的推理形式,特别是它的“触类”法,将类比与演绎综合使用,对于今日的逻辑学和艺术思维,都具有积极启示意义。周易预测的直接“触类”法,也应受到今日逻辑史家的重视。

四 周易预测学的理论体系

周易预测学的理论体系,是由被视为公理的“一阴一阳之谓道”的朴素辩证思想,为预测学的基本原则,在它的统率下,有周易的逻辑思想和方法论思想,以及它的特别推理式组成。这是一个有内在联系的、朴素唯物辩证的理论体系。在阴阳或“-”与“—”对立统一的世界观指导下,周易将自然界划分为 8 大类,再由 8 大类两两相合,产生 64 中类,即所谓 64 卦。各卦都由 6 个爻依一定次序组成。卦的内部是多样性的对立统一,卦与卦之间都是相互对立统一。卦有卦象,卦辞,爻有爻象、爻辞。这就构成以阴阳对立统一为原则,以 64 条卦辞、386 条爻辞为预测前提的,相互依存、相互制约、相互转化的公理系统,作为全部预测的论据。

《周易》的逻辑思想是朴素辩证的思想，它的经卦符号、别卦符号，可以说都是由对立统一因素构成的辩证概念；它的“本卦”与“之卦”的变化形式，标志着辩证概念的转化，辩证判断的形成；它的“触类”推理式，就是形象思维方式与抽象思维方式的结合，就是类比推理与演绎推理的结合，具有中国古代朴素辩证思维的特征。

《周易》的方法论思想，体现效法客观规律，从而制作方法，以供广大群众普遍使用的辩证思想，这从全世界的古代方法论来看，也称得上是高明的。

《周易》运用的枚举归纳推理式以及它包含类比与演绎的“触类”推理式，在今日的逻辑学推理形式中，也可以找到它流传下来的积极因素。

因此，《周易》虽然没有设纲列目写成它的理论体系，然而它的由原理、逻辑、方法、推理式相联系构成的，特别是具有朴素唯物辩证观点的理论体系，都是历史存在，有其合理内核，在中华民族思想发展史上，理应彪炳千古。

五 周易预测学的历史局限

中华民族数千年的和全世界各族人民的历史，都昭告我们，人类对世界的认识，是由不知到知，由知之甚少，到知之较多，由个别的认识到一般的认识，由非科学的认识到现代的科学认识，这是历史发展的法则，由人类的社会实践决定，不依人们的意志为转移。因此，《周易》“经”、“传”的制作，受到 2000 年前历史实际的限制，不能达到今日的科学认识，这是理所当然的。它的局限乃至失误，便由此而生，有如下的主要表现：

其一，《周易》的自然观虽然具有朴素唯物辩证的合理内核，但它是建立在一定的经验和直观加猜想的基础上，并非建立于科学实验，对事物内部辩证关系有切实认识的科学基础上，不具有现代

的科学性,特别是,它的辩证法是不彻底的,有形而上学的循环论和机械论的变化观。

其二,《周易》虽然将世界之道一分为三,对天道、地道、人道有所区别,然而它的整个社会观则是历史唯心主义的,它将社会的规律、人事的关系等,等同于自然界的规律,这当是由直观思维形成的,是简单化和错误的。自然与社会具有共同的一般规律,在这一点上,周易是正确的。但自然与社会又各有其彼此不同的特殊规律,这一点周易没有认识到,它的在预测学方面的根本错误也就扎根于此。用它的卦辞、爻辞作为预测的公理或前提,其不必然准确,是理所当然的,且由此,为秦汉以后的古代预测学开了一个错误的先河,特别影响到汉唐以来的算命术、奇门遁甲等等人事预测理论与活动。

其三,《周易》为预测(推算)所确立的前提,不符合客观实际。从逻辑学的角度来说,前提或论据不正确,不可能推导出正确的结论。

《周易》为预测或推理确立的前提,是以 8 卦为基础的,然而,8 卦的划分,将自然界分为父子母女两辈合成的 8 大类,即天(☰)、地(☷)、雷(☳)、风(☴)、水(☵)、火(☲)、山(☶)、泽(☱),完全是从直观现象之不同来分类的,而没有把握自然现象的本质。例如天与风如何区别?在地球及其大气层内,可以说天就是大气层,就是空气,而且风也是空气。风是空气流动的现象,天作为空气也无时无刻不在流动。天与空气的组成元素本是一样的,如何能将它们划分为自然界的两大类,如何能将它们对立起来,并且说风是天地所生的“长女”呢?又如何能将“天”定为“阳”、将“风”定为“阴”呢?再如地与山,地是什么?应该是指地球“表面”,也称“地壳”。地壳是什么?《地层学》说:它是“地球层圈的最外层,是由岩石组成的固体硬壳”。山又是什么?《地理学》说,它是“陆地表面高度较大,坡度较陡的隆起地貌”。山是“地貌”,两者都是地壳层,又怎么能将地与

山划分为自然界的两大类呢？又怎么能说山是由天地交感而生的“少男”呢？此外，火与雷、水与泽都有不可分之处，如何能将火说成是“中女”（属阴），雷是“长男”（属阳），水是“中男”（属阳），泽是（少女）（属阴）呢？以此不切合自然界实际的“八卦”所两两结合成的64卦，自然也不可能是切合自然和社会实际的。例如“泰”（䷊）卦，是表示地在地上，天在地下，地球上的自然界根本不存在这种“卦象”，由此而断定的“卦辞”是“小往大来，吉亨”，因而“安泰”。这在自然界和社会中是没有确实根据的。用这种没有客观确实根据的“系辞”来作类比和演绎的大前提，进行推理，是不可能必然地推演出正确结论的。今天，如果仍然有人认为它是绝对可信的预测前提或论据，那他不是对现代科学不予理睬，就是别有图谋。

其四，周易用筮占的方法，即用“分”，“挂”、“归”、“扚”数49根蓍草的方法，来为所要占的事件，即占题，寻找类比的前提或演绎的大前提，这种方法显然是不中用的，因为它不具有为所占问题及其前提获得内在必然联系的条件，而是从外部，人为地将占题与《周易》的系辞搭配在一起的。实际上，我认为筮占的倡导者，也正是为了这种强拉硬配，才“发明”这种所谓“筮”法，它与灼龟甲取兆象同样是任意的；完全是为了得出与卦象相符合的6个奇偶数字，从而捏造出所谓“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也”。（《系辞上传》）这真是“鬼神”一类的东西，也真是煞费苦心。然而世界上根本没有“鬼神”，这该是可以肯定的吧！

《周易》受到时代限制，因而产生以上的失误，是不足为奇的，如果今天仍将此失误视为法宝，仍然要坚持在当今的天下推行，那才是大奇而特奇的怪事！

总起来说，《周易》创立了世界上最初的预测学理论雏型和符号系统。它具有合理内核的公理，有一定的逻辑学与方法论思维原

则，并有枚举归纳推理的示范与特殊的、结合类比与演绎的“触类”推理形式，而且具有朴素辩证的本质。因此，它为全世界的知名学者所尊崇，是理所当然的。但古代的理论毕竟只是古代圣贤经验和知识的结晶，它不能不受到时代的限制，正像我们不能不受到时代限制一样。它的公理理论伴有猜想和臆断，它为预测建立的前提，仅仅是直观的知识 and 狭隘经验的概括，并非经过实践检验的真理，特别是它为寻求推理前提而创立的筮法，是外加于事物的，是无效的技艺。这就决定：周易预测学不是能够必然正确地推断未知的预测学。

第八章 《周易》的认识论和方法论

《周易》的认识论和方法论思想，散见于“十翼”的《彖传》、《象传》、《系辞传》以及《说卦传》中，只是分别提出了认识论和方法论的一些重要范畴，尽管也论及某些范畴间的联系，但并未形成系统。如果按照认识的规律和方法的程序，可以将这些范畴作系统的排列，从而可以看出《易传》的作者具有一定的认识论和方法论的意识，因而在他们的论著中才会出现这些范畴，成为科学的认识论和方法论的胚芽或先导。

一 《周易》的认识论思想

《周易》的认识论思想体现为关于认识、思维以及思维成果表达的范畴。关于认识，《易传》提出“知”与“识”；关于感性认识，提出“观”、“察”、“见”；关于理性认识，提出“思、意、言”等。本文也就按照此序列对《周易》的认识论思想，作简要的阐释和论述。

（一）、“知”论

关于“知”，《系辞上传》有两种不同的使用。其一作为动词，即作为“认知”使用；其二作为名词，即作为“知识”使用。前者可说是认识的过程，后者可说是认识的成果，二者的结合，就构成认识的“认识”范畴。这些范畴的提出，在世界上也算是比较早的。关于前者，《系辞上传》说：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以

察于地下，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说……通乎昼夜之道而知。……

这个“知”是建立在“观”与“察”的基础上，从而知道了“天地之道”、“幽明之故”，并且也是“通乎昼夜之道”，幽明交替，阴阳转化“而知”的。

关于后者，《系辞上传》说：

是故蓍之德圆而神，卦之德方以知……神以知来，知以藏往。

这里的“藏往”之“知”是指“知识”，是以往“认知”的储藏。

将“认知”及认知的所得储藏起来，就构成了“认识”，所以大畜(䷙)卦的《象传》说：

君子以多识前言往行，以畜其德。

这里的“识”被训为将“认知”的“知识”——前言往行，“记于心中”。因此，《系辞传》和《象传》的作者对“知”(认识)这一个认识论的基本范畴，还是理解得比较全面的，尽管他们没有作出科学的论证。

《易传》依据不同的标准，对“知”有所分类。除了有作为动词的“知”(认识活动)，有作为名词的“知”(认识成果——知识)以外，还有“知往”、“知来”、“居知”以及“自知”等等。

“知往”，就是对事物既往的所知，也可以说历史的“知”。这就是《系辞上传》所说：“知以藏往。”

“知来”，就是对事物未来发展前途的预知、推断。这就是《系辞下传》所说：“占事知来。”《说卦传》所说：“数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。”

“居知”，就是对未知的推测、推知，就是“秀才不出门，全知天下事”的“知”。《系辞下传》的说法是：“《易》之为书也，原始要终以质也。①六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初

① 高亨注：“原，察也。”

辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备。噫亦^①要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。”这里的“居可知”就是“坐在家里就能知道”。

“自知”，就是自我反省。用现代术语来说就是“反思”。在《系辞下传》中则是：“复以自知”。俞琰的注释是：“自知者，及求诸己而自省也。”

《易传》对“知”的分类思想不仅具有重要的认识论意义，而且具有重要的逻辑意义。

关于《易传》提出的认识论范畴，除上述“知”以外，可以仿效一般认识论对于认识过程的划分，将它们区分为两个层次或两个阶段：（一）观、察、见，基本上属于感性认识阶段。（二）思、意、言，基本上属于理性认识阶段。但《易传》的作者并未从理论上分清这些层次，只是在实际应用中，包含着不同步骤，不同层次的思想。

（二）、观、察、见

将这三个范畴作为一个认识系列或同一认识层次，是根据《易传》的下述原文：

（1）古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。（《系辞下传》）

（2）观变于阴阳而立卦。（《说卦传》）

（3）物大然后可观，故受之以观。（《序卦传》）

（4）观我生进退，未失道也。（《观卦·六三》《象传》）

（5）观国之光，尚宾也。（《观卦·六四》《象传》）

（6）顺而止之，观象也。（《剥卦·彖传》）

（7）观乎天文，以察时变；观乎人文。以化成天下。

（《贲卦·彖传》）

^① 王引之注：“噫亦，即抑亦也。”

(8)天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。
观其所感，而天地万物之情可见矣。《《咸卦·彖传》》

(9)日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久
于其道，而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。
《《恒卦·彖传》》

1. 观

从上述引文中可以看出，在《易传》的认识论思想中，“观”这个范畴，具有如下三重意义：

第一，观是认识事物的第一道“工序”，是认识过程的开始，而且是主体以客观的天、地、阴阳、物、象等为对象，因此，这个“观”是唯物的观，而不是唯心的观。

第二，观是感官的直观，是用眼去看，如“观象”、“物大然后可观”，等等。

第三，观事物的变化，即不仅是平面的、局部的、孤立的观，而且是立体的运动的，观事物的变化，例如“观变于阴阳”、“观我生进退”等等。

《周易》及其《易传》并将“观”作了分类。根据观(䷓)卦的爻辞、《彖传》，“观”有“上观”、“中观”、“下观”、“童观”、“窥观”五种。其原文如下：

大观在上，巽而顺。中正以观天下。观，盥而不荐，有孚颙若。下观而化也。观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。《《观卦·彖传》》

初六：童观，小人无咎，君子吝。《《观卦·初六爻辞》》

六二：窥观。利女贞。《《观卦·六二爻辞》》

由此可见，这些“观”是指不同观点之观，也有正确与错误、成熟与幼稚、广大与狭隘之分。例如，“中正”之观，可理解为正确之观；“童观”可理解为幼稚之观，所以“小人无咎，君子吝”；“窥观”，可理解为“闺中”之观、妇女之见。这种分类虽然纯朴，但有其合理的内核。

2. 察

《彖传》的作者，将“察”看作是“观”的发展和深入，贲(䷖)卦的《彖传》说：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”这里的“察”有以目视与体验二者相结合的意思，只有“观”，尚不足以辨“时”之变化，加上“察”，才可以“观察”体验到时间的变化。

3. 见

“见”，在《彖传》中比“观”、“察”有深入的认识作用，理解《彖传》所说的范例，“见”似含有对客观规律性认识的内容。例如咸(䷞)卦的《彖传》所说：

天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

这里的“情”当是“情理”之“情”，这里的“见”当已是超出视觉而达到“领悟”、“理解”之“见”。

由此可见，《易传》的作者已经认识到或觉察到，人之感性认识有从“观”到“察”，再到“见”，步步深入，层层提高的发展规律性，只是没有作出理论上的论证。

(三)、思、意、言

在从“观”到“见”的认识过程中，《易传》的作者已经涉及到思维，这里的“见”不仅属于“看见”的感性认识，而且有“想见”、“想象”的形象思维内容，甚至还有“概括”性的抽象思维内容，例如上面引证的《彖传》的一段话：

天地感，而万物化生。圣人感人心，而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

这里的“见”可以是“想见”、“想象”的天地万物相感的形象或情形，也可以是用抽象思维的归纳法，从个别——天地感、圣人感人心之感，概括出一般的“天地万物之情”。因此，这个“见”字体现着感性认识与理性认识的“中介”桥梁，形象思维与抽象思维的“过渡”环节。关于这两方面，有形象思维与方法论两部分分别论述，这里从

略。

1. 思

思，在《易传》中有两种含义，一种指人的具体思维，即日常生活中的思维，有具体思维内容；另一种指一般思维，即认识论所讲的人脑反映对象的理性活动。前者，在《系辞上传》中有两处使用这一类“思”：

作《易》者，其知盗乎？《易》曰：“负且乘，致寇至。”负也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣；上慢下暴，盗思伐之矣。

祐者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信，思乎顺，又以尚贤也……

这里的“思”，只是日常“想要如何如何”的思，还不就是认识论的“思”。在《易传》中有关认识论的“思”，即“思维”之“思”，有下述两处，其一与“为”相对应，其二与“虑”相对应。

《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。（《系辞上传》）

天下何思何虑？天下同归殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？（《系辞下传》）

由此可见，《系辞传》的作者，是知道“思”与“为”，即思维与行为的关系的，有“思”才有“为”，或有“为”必有“思”，因此，才有“无思也，无为也”相并提。

《易传》作者对“思”与“虑”的区别与联系，也有所理解，将“思”作为一般的“思考”、“思维”，将“虑”作为多次的、多方面的思考或思维，因此才有“一致而百虑”的说法。后世的“深思熟虑”之说，可能就源于此。

《易传》在两千多年前提出“思”与“为”、“思”与“虑”之说，应是中国古代关于认识与实践关系的启蒙，也是对世界认识论发展的重要贡献。

2. 意

《易传》的作者已经认识到“意”与“象”的关系和“意”与“言”的关系。

这里的“象”指客观存在的、可以感知的现象或形象；这里的“意”与之相对应，是指人对现象本质的理解，而形成的主观的意识或对对象具有的“意义”（本质）的把握。正如《系辞上传》所说：

子曰：“书不尽言，言不尽意。”然则圣人之意，其不可见乎？

子曰：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”

这里存在一个问题：“立象以尽意”，是先有“意”还是先有“象”？这里的“象”是主观的意象还是客观的现象或形象？我认为从行文的内容来看，这里的“象”是意象，而不是直接的客观现象或形象，然而，从《周易》的“立象”来看，它立的“象”就是“卦象”。“卦象”是客观形象的主观表达，例如“一”或“☰”表示“阳”光；“--”或“☷”表示“阴”影；“☶”表示山，“☵”表示水，等等。因此，“立象”的象可以被理解为客观现象之主观表达形式。“象”是具体的，而“意”只是主体对“象”的理解。理解并非全部把握，所以“立象以尽意”，是符合人类认识事物的实际的，并非先有“意”而后有“象”。

《易传》关于“象”与“意”的表述，包含着人类认识事物从“象”到“意”以及再由“意”到“象”的朴素辩证法，符合认识从形象（客观的）到形象（主观理解的），以及从具体（形象）到抽象，从抽象再上升到具体的发展过程。因此，《易传》关于“象”与“意”的关系的表述，在认识论发展史上应是十分可贵的篇章，并且对于后来中国哲学家、艺术理论家等关于“象”与“意”的论争有着启示性的影响。

3. 言

《易传》作者对于“言”有多方面的理解和运用，概括起来可归结为相互联系的四点：一、言的产生；二、言的内容；三、言的形式；

四、言的功能。

关于言的产生,《系辞上传》有一段话说明它的过程:

圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容、象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼。系辞焉,以断其吉凶,是故谓之爻。

言天下之至赜^①,而不可恶也;言天下之至动,而不可乱也。拟之而后言,议之而后动,拟议以成其变化。

这里说的是先有“拟”,而后有言。拟是模拟、比拟,言是用语言表达。“拟”是模拟、比拟八卦之“象”,而此“象”又是“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜”产生的。所以,模拟八卦之“象”,实际就是模拟自然现象。“言”就是这样产生的。因此,《系辞上传》所说的“言”,可以理解为对自然现象的模拟或比拟,语言是对自然现象的表达。

关于言的内容,《易传》有三方面的说明:

君子以言有物而行有恒。(《明夷卦·彖传》)

八卦以象告、爻象以情言。(《系辞下传》)

书不尽言,言不尽意。(《系辞上传》)

神也者,妙万物而为言者也。(《说卦传》)

由此可见,“言”的客观基础、“言”的第一性内容是“物”,由于“妙万物而为言”,才能成为“神”。所以这个“神”是唯物主义的“神”。

然而,“言”又不是物的直接表达,而是“情”与“意”的表述,是在认识中或思维中,先有情、意,才由语言来表达。《易传》关于言与物、言与情、言与意关系的揭示,是符合实际的,是唯物的也是辩证的。

关于言的形式,“言”是主体反映客体并表述客体的方式和工具,然而“言”又是由“辞”来实现的。所以《系辞上传》说:“圣人立象

① “赜”指繁杂深奥。

以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言……。”又说：“《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。”这里的“言”虽然是指卦言，这里的“辞”虽然是指卦辞爻辞，但“言”与“辞”的关系，则是一般“言”与“辞”的关系。“言”指言语，“辞”指词语、语言——它是具有语音，语义的词汇按一定语法，一定的逻辑结构构成的。关于这些方面，本文不能详论，但《易传》的作者，已经注意到“言”与“辞”的区别和联系，已经涉及到语言学，其认识水平之高，完全应该得到子孙后代乃至全世界人民的尊敬。

关于言的功能，《易传》作者已经认识到言语是交流思想、传递信息的工具，并提出慎言、保密的劝告。这就是《系辞上传》所说：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”

《易传》作者也注意到“言”与“行”的关系。这里“言”可以被理解为“思想”、“理论”，这里的“行”则是指社会行为。前面已经提到：“是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。”这里“言”虽然是指卦爻辞，但卦爻辞在当时则是指导行为的一般原理、信条。所以《系辞上传》又说：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，不可慎乎！”由此也可见，“言”对“行”的重要意义。

总之，《易传》的“知”论（认识论），是由“观”、“察”、“见”与“思”、“意”、“言”等认识论的范畴构成。虽然《易传》作者已经认识到这些范畴之阙，有的有一定内在联系，如观与察，观与见，思与虑，意与言，言与行等，不过《易传》的作者主要还只是提出了这些有关认识论（“知论”）的范畴，而未曾建立起“知论”的理论系统，尽管如此，《易传》的作者，对于“知论”已经作出了开创性的，奠基性

的伟大贡献。

二 《周易》的方法论思想

(一)、“法”论

《易经》对方法论之“法”有精辟的论述，既对客观存在的“法”则与由人制定并使用的方“法”，有原则的区别，又把握到它们的本质联系，表明前者是第一性的，后者是仿效前者，并制定以广为民用的。对此，《系辞上传》有简明论述：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象；形乃谓之器；制而用之谓之法；利用出入，民咸用之谓之神。

又说：

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县^①象著明莫大乎日月。

很明显，这里讲的“法”是最一般的“法”，在自然界为天地之法，日月交替，四时变通；在社会为万民所用之法，故称呼为“神”。

万民所用之“法”是法天地之“法”而“制”成的，所以有“法象莫大乎天地”，“制而用之”之说。

这种“法”是为人民“咸用”之法，犹如启户闭户那样家家“利用出入”，并非特殊、个别专用之法。

《易传》作者对今日所称之为“方法论”的“方法”概念，可以说是早有所理解的，虽不能说它已达到科学的地步，但至少具有了“方法论”之“方法”的一定认识，这其中既无唯心色彩，更无迷信成份，着实高明可贵。

《易传》还提出了思维的一般方法，诸如“效”、“取类”、“类族”、

① “县”同“悬”。

“类长”、“观见”等，兹分别阐释如后。

（二）、“效”法

“效”法在现代，真是多种多样，神乎其神，例如仿生学、控制论、模拟法等等。在中国古代，在两千年前，也有了“效”法，不过是古典的、简朴的“效”法而已，它主要是效法自然。《易传》提到的“效”法，主要有如下一些内容。

天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。（《系辞上传》）

爻也者，效此者也。象也者，像此者也。（《系辞下传》）

爻也者，效天下之动者也。（同上）

很明显，“效”法就是仿效之法，与“仿生学”之仿是完全一致的，其他如“象之”之法，“则之”之法，虽各有其特点，当也属“效”之类。

《墨辩·小取》篇，对“效”法有进一步说明：

效者，为之法也。所效者，所以为之法也。故中效则是也；不中效则非也；此效也。

逻辑史家，将《墨辩》的“效”法，解释为“‘效’式推理”，我以为不如将此“效”理解为“仿效之法”更合理些。如果这样，则上述引文可以解释得更通顺：“效者，为之法也”，意思是说：“效是作为方法看待的”；“所效者，所以为之法也”，意思是说：被仿效者是作为法被仿效的。所以，凡“中效”者，即凡仿效得当者，“则是也”；凡“不中效”者，即仿效不当者，“则非也”。这就是“效”法。我这样解释，与长期流行的说法不一致，仅备一“格”之言而已。

（三）、取类法

这是一种以“类”定义的方法。用现代术语可以称之为“定义”法。形式逻辑的“属加种差定义法”，与《易传》的“取类”法相近。《易传》的“取类”，是用“大”的“类”，规定“小”的“名”的内涵。这就是《系辞下传》所说：“其称名也小，其取类也大”。我理解，这种定义

法就如同用“动物”这个“类”(属)来给“人”下定义那样:

人是动物。

被定义项是“小名”人,定义项是“大类”动物。这样的定义项只有“属”,而没有“种差”,在今天来说,它犯了“定义过宽”的错误。但是,用“类”来限定一个“名”所标志对象的“类”性,也是限制“名”并说明“名”所标志的对象的本质属性,也是一种认识的和逻辑的方法,不过不是现代的逻辑科学方法。定义方法从不甚严谨到严谨,可能有一个发展过程。“取类”法可能就是“属加种差定义法”的先导或雏型。

(四)、类族法

类族法就是将一个类分为若干族,或将一个宗族分为若干家族,以认识对象本质属性的方法。《周易·同人卦·象传》提出了这一认识事物的方法。它说:

天与火、同人。君子以类族辨物。

这个“辨物”方法,包含两个相反相成的认识事物方法,其一是“划分法”,其二是“归纳法”。因为这个“类族辨物”,既可以是将同一个类,划分为若干宗族,或同一个宗族划分为若干支族,来“辨”认它们的“属”性和“种差”,这种方法颇像形式逻辑的“划分法”。但这个“类族辨物”法,也可以从相反的方向进行,由若干支族而找出它们的宗族性,或由若干宗族而找出它们的类性。这种方法颇像形式逻辑的概括。然而,形式逻辑的“划分法”与“概括法”是彼此分立的,各自孤立的。《易传》的“类族辨物”法,则是从一般认识个别与从个别认识一般相统一,是从同认识异与从异认识同相统一。因此,它又不同于形式逻辑的“划分法”与“概括法”,而是“划分法”与“概括法”的辩证统一,是辩证的或朴素的辩证认识(思维)方法。

(五)、类长法

类长法是从已知的类的知识推演扩展到同类而未知的对象的方法。这就是《系辞上传》所说:

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

这个认识或思维方法，也可以从相反相成的两条思路来理解。比较明显可见的，是从类（一般）知识“引而伸之”，以知未知的同类。这可以是形式逻辑的“类比法”，也可以是形式逻辑的“演绎法”。类比法，按照现代的说法是“由两个对象或两类对象的某些属性相同，而且已知其中一对象还有其他属性，由此推出另一对象也可能具有同样的属性的推理法”。演绎法则是：“从一般性的知识推出特殊性知识的推理法。”这两个方法可以说都是“触类以长之”的方法，以已知同类之一，推知未知同类之另一，是“触类以长”（“引而伸之”），这是类比法。以同类的类性知识，推知另一未知同类分子之类性，这也是“触类以长”（“引而伸之”）。当然，“触类以长”法没有现代类比法与演绎法规定的那样具体、明确、具有条理性 and 科学性，而是比较笼统、宽泛，但却内在包含着自身的辩证性。类比与演绎的统一，或然与必然的统一，就是这种辩证性的一种体现。正是因为这种推导方法具有对立统一的灵活性，所以《系辞上传》所说的“触类以长之，天下之能事毕矣”，才使人感觉到它不是过份的夸大。

至于“触类以长”法包含不包含归纳法的内容，从“引而伸之”一句来看，如果“伸”被理解为“扩大”，就包含着从个别到一般的内容，即包含着类概念由归纳所得的内容。这个问题还有待于进一步研究。但在《易传》中有两个杰出的运用归纳法的实例，则是不可忽视的。

例一：

天地感，而万物化生；圣人感人心，而天下和平；观其所感，而天地万物之情可见矣。

例二：

日月得天而能久照；四时变化而能久成；圣人久于其道，而天下化成；观其所恒，而天地万物之情可见矣。

对于这两个实例的各自结论都是用归纳法推出,用不着多所阐释,历史则要求我们给予应有的重视。

对于《周易》的认识论和方法论的阐释,是否全面,是否失之“拔高”,都有待于贤者的指教,我的意愿是遵循历史唯物主义的原则,使历史上的珠玑珍宝呈其异彩,放其豪光。

第九章 中国哲学与逻辑学思想的渊源

《周易》的卦象符号系统与系辞体系,是中国哲学和逻辑学思想的渊源。

然而,《周易》的六十四个符号只有卦名,它们的系辞——卦辞和爻辞,除了极个别的具有哲学观点以外,都是经验一类的记录,并没有提供由文字表述的哲学和逻辑学理论,仅此,就断定《周易》是中国哲学和逻辑学思想的渊源,有什么确凿论据呢?

确凿可信的论据既在《易经》又在《易传》。

《易传》从两方面表明《周易》是中国哲学和逻辑学思想的渊源。一方面,《易传》的作者说明:《周易》包含着儒家、道家、阴阳五行家等的哲学思想;另一方面,也可能《易传》的作者中就有儒家、道家、阴阳五行家的学者。这实际上是“二而一”的问题,都是将春秋战国的重要哲学思想溯源于《周易》。

在逻辑学方面也是如此。一方面,《易传》记载着名辩家、墨辩家、正名家等各派逻辑学思想的萌芽;另一方面,《易传》的作者很可能就分别属于这些逻辑学派,他们将自己的逻辑学思想溯源于《周易》。

这是历史的存在,很值得重视和研究。本文的主要意向在于沟通《易传》的哲学思想、逻辑学思想与春秋战国各派哲学与逻辑学理论上的联系。

一 中国哲学思想的渊源

《易传》曾长期被认为是儒家的“至圣先师”孔子及其后学所作,实际上并非出自一家,从“十翼”各章的观点来看,其中有儒家、道家、阴阳五行家以及管子、晏子等的思想,这是有据可查的。

综观《易传》表达的哲学观点,主要有六说:一、太极说;二、天人说;三、阴阳说;四、刚柔说;五、中道说;六、变通说。此外还有伦理思想如仁、义等。下面依次考察其源流。

(一) “太极”说

这一说,来自《周易·系辞上传》:

是故,易有大极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。

“太极”通常被说成“太极”,并被认为是等值于“太乙”或“太一”。在《周易》中,没有这一卦象,没有它的符号和说明。除了从“--”与“—”(或☯与☷,或☳与☵)的对立统一中,理解这个大“一”以外,“太极”或“太乙”在《易经》中是不存在的。儒家宗师的大作中有没有这一哲学范畴或术语呢?查遍《四书》,杳无踪影。据考证,在先秦的文献中,只是在《庄子·大宗师》中,记载有“在太极之先而不为高,在六极之下而不为深”。此外,在《庄子·天下》中载有“建之以常无有,主之以太一。”在《吕氏春秋·大乐》中载有:“音乐之所由来者远矣,生于度量,本于太一。太一出两仪,两仪出阴阳,阴阳变化,一上一下,合而成章。”与此相近的,有《左传》昭公三十年记载的史墨的一段话,开头便是:“物生有两,有三,有五,有陪式”……所有这些,可以说都是老子学说的继承和补充。《道德经》第四十二章说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”与《庄子·大宗师》、《吕氏春秋·大乐》以及《左传》中史墨的观点是一致的。可见,“太极”或“太乙”的宇宙发生论,是

道家的学说，与儒家没有什么关系。

（二）天人说

天人说的哲学，可分为三个方面：（1）万物发生论；（2）天地之道，即天地运行规律；（3）天人关系。这些哲学思想，主要见之于孔子的后学，如荀卿、孔伋，也见之于老聃的著作和宋钘、尹文之书。

1. 万物发生论

《易传》中关于万物发生的理论，主要见于《彖传》和《系辞下传》，兹摘要如下：

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。（《周易·系辞下传》）

天地感而万物生。（《彖传·咸卦》）

则是天地交，而万物通也。（《彖传·泰卦》）

则是天地不交，而万物不通也。（《彖传·否卦》）

天地之大德曰生。（《系辞下传》）

2. 天地之道

《易传》中关于天地之道，多见于《彖传》和《系辞上传》。其主要

有：

天地以顺动，故日月不过，而四时不忒……。《（彖传·豫卦）》

天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦……。《（彖传·谦卦）》

天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。《（周易·系辞下传）》

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数，五十有五，此所以成变化而行鬼神也。《（周易·系辞上传）》

易与天地准，故能弥纶天地之道。《（周易·系辞上传）》

3. 天人关系

《易传》中关于天人关系的思想，主要见于《彖传》、《系辞上传》和《系辞下传》，主要有：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。……在天成象，在地成形，变化见矣。（《周易·系辞上传》）

家人，女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也（《彖传·家人卦》）

归妹，天地之大义也。天地不交，而万物不兴，归妹人之终始也。（《彖传·归妹卦》）

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六；六者非它也，三才之道也。（《周易·系辞下传》）

《彖传》和《系辞传》关于天地以及天地生万物与天地之道，在《易经》的卦象符号及其关系与变化中，是有一定根据的。例如乾（☰或☰）被称为天，坤（☷或☷）被称为地，以及☳（震=雷）、☴（巽=风）、☵（坎=水）、☲（离=火）、☶（艮=山）、☱（兑=泽），从卦象符号本身来看，它们都是☰（天）和☷（地）相结合而演化出的。所以说：“天地絪縕万物化醇”、“天地感而万物生”、“天道下济而光明，地道卑而上行”、“天尊地卑，乾坤定矣”等观点，可以说都有所本。然而，《易经》卦象及其系统中，并没有如像《彖传》和《系辞传》中那样系统论述的哲学思想。类似的观点，见之于孔子的后学。老子、宋钘、尹文的著作中，也有其片断。例如，《荀子·礼论》说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”又说：“天地以合，日月以明，四时以序，星辰以行，江河以流，万物以昌，好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变而不乱，贰之则丧也。礼岂不至矣哉。”在同一篇，荀子又说：“礼有三本：天地者，生之本也；……”。在《荀子·王制》篇并提出：“天地者，生之始也。”

关于“三才”，荀子也有与《周易·系辞下传》相应的思想。他

说：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能叁。”（《荀子·天论》）

在相传为孔子之孙孔伋所著的《中庸》中，也有与《易传》接近的思想。例如“右第二十六章”说：“天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。”在“右第三十章”说：“辟如天地之无不持载，无不覆畴，辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”

由此可见，《易传》关于天、地、人的学说，是与以荀子、孔伋为代表的儒学哲学思想一致的。也可以说，孔子的后学将他们的天人学说追源于《易经》，并用之对《易经》作某一方面的解说。

然而，荀子等孔子后学的天、地、人学说，也可能受影响于老子及其后的宋钘与尹文子。在《道德经》中，老子除了讲“天地不仁，以万物为刍狗”以外，还讲：“故道大，天大，地大，人也大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）据考证，在《管子·内业》篇，记载有宋钘、尹文子关于天地与人的思想，其文曰：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”由此可见，《易传》中的天人学说，也含有道家和宋、尹学派的思想。

（三）阴阳说

在《易传》中，共有八处涉及阴阳学说，其要点有三：

1. 一阴一阳之道

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。（《周易·系辞上传》）

阴阳不测之谓神。（同上）

阴阳之义配日月。（同上）

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以，立天之道，曰阴曰阳……。（《周易·说卦传》）

2. 乾坤与阴阳

乾坤其易之门邪？乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。（《周易·系辞下传》）

3. 观变阴阳而立卦

观变于阴阳而立卦；发挥于刚柔而生爻；和顺于道德，而理于义；穷理尽性，以至于命。（《周易·说卦传》）

阴阳说在《易经》的卦象系统中也有根据。由于符号“—”与“--”是两个对立方面的标志，将它们理解为阴阳两个方面，是合理的想象。道家是这样理解《易经》的，典型的代表是庄子，他在《天下》明确判定“《易》以道阴阳”。这一观点应是导源于老子的宇宙发生论：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（《道德经》第四十二章）。

当然，庄子的观点也可能受影响于战国时期兴起的阴阳五行学派。据考证，《管子·四时》记载阴阳五行家的话说：“是故阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也；……”《管子·乘马》又载：“春夏秋冬，阴阳之推移也；时之短长，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化。然则阴阳正矣，虽不正，有余不可损，不足不可益也。天地，莫之能损益也。”这时的“大理”、“大经”与《系辞上传》的“一阴一阳之谓道”，不仅思想一致，连用语都十分接近。可见，《易传》中的阴阳学说，是道家 and 阴阳五行家所立，用以说明《易经》中本来就有阴阳之说。另一方面，据考证，春秋时期的学者释《易》，未曾使用“阴阳”这样的术语，在儒家宗师的著作如《论语》、《中庸》、《孟子》中，也没有“阴阳”之词，只是在荀子的著作中，才见到：“天地合而万物生，阴阳接而变化起”，这显然是受道家或阴阳五行家的影响所致。由此可见，《易传》中的阴阳说，不来自儒家，而很可能来自阴阳五行家或道家。

（四）刚柔说

刚柔说在《易传》中比阴阳说要突出而且普遍，据统计至少有

36 处涉及刚与柔及其关系，散见于《彖传》、《文言传》、《系辞传上下》，以及《说卦传》，但比较集中于《彖传》。刚柔说的主要方面有二：(1)刚柔二气；(2)刚柔关系。

(1)刚柔二气——刚柔表示什么

咸，感也。柔上而刚下，二气感应以与，止而说(悦)，男下女，是以亨利贞，取女吉也。天地感而万物化生……观其所感，而天地万物之情可见矣！(《彖传·咸卦》)

这里的刚柔有多重含义，也可以说是多样事物共同性的归纳，其一是男女；其二是两种气；其三是天地。

恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。(《彖传·恒卦》)

这里的刚柔是雷与风，又称这种雷风相与是“天地之道”。

巽乎水而上水，井；井养而不穷也。改邑不改井，乃以刚中也。(《彖传·井卦》)

旅，小亨，柔得中乎外，而顺乎刚……。(《彖传·旅卦》)

兑，说(悦)也。刚中而柔外……。(《彖传·兑卦》)

这里的刚都指“—”爻，柔指“- -”爻。这类表述方式，在《周易·彖传》中极为普遍。值得注意的是，在这些地方为什么用刚柔作为范畴，而不用阴阳。但在《说卦传》中，又将阴阳与刚柔分别使用，例如：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”《彖传》与《说卦传》可能并非出于一家之手，但两者之间又有一定联系。

坤至柔，而动也刚……。(《周易·文言传》)

履，柔履刚也。说而应乎乾……。(《周易·彖传》)

这里的刚指“乾”，柔指“坤”，但柔“动”则可转化为刚。

动静有常，刚柔断矣。(《周易·系辞传》)

这里的刚是指“动”，柔是指“静”。

由以上几段引文可见，刚柔两词在《易传》中，特别在《彖传》中，被认为是具有普遍意义的两个哲学范畴，它们既标志“—”与

“ ”，又标志“乾”与“坤”或“天”与“地”；既是两种“气”，又是两种势态（动与静）；既是彼此对立的，又是相互联系的。

（2）刚柔关系

屯，刚柔始交而难生，动乎险中……。《（象传·屯卦）》

是故，刚柔相摩，八卦相荡。《（系辞上传）》

刚柔相推而生变化。（同上）

刚柔相推，变在其中矣。《（系辞下传）》

剥，柔变刚也。《（象传·剥卦）》

玉铉在上，刚柔节也。《（象传·鼎卦）》

这就是说，刚柔是既对立又依存的两个方面，它们所代表的事物及其性质，是彼此相交的、相摩的、相推的，彼此相互调节，相互转化，“变在其中矣”。这是朴素唯物辩证法思想，是中华古代先贤留下的宝贵财富。

一般认为《彖传》为孔子所作，然而翻遍《论语》，只有两处谈到“刚”，其一说：“子曰：‘吾未见刚者。’或对曰：‘申枋。’子曰：‘枋也欲，焉得刚。’”其二说：“刚毅、木讷，近仁。”都是将“刚”作为伦理的范畴，且不讲柔，因此，说孔子著《彖传》很可疑。《中庸》中有三处提到刚柔，其一是：“凡为天下国家有九经：……柔远人也，怀诸侯也。”其二是：“…果能此道也，虽愚必明，虽柔必强。”其三是：“…宽裕温柔，足以有容；发强刚毅，足以有执也；……”这里讲的是政治手段或处世品德，且刚柔各自孤立，其间没有什么联系，因此，看来《易传》中的刚柔说，并不属于儒家。

在老子的《道德经》中，有几处论述刚柔，例如：“专气致柔，能婴儿乎？”（第10章）“柔弱胜刚强”（第36章）。“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（第43章）。“守柔曰强”（第52章）。“人之生也柔弱，其死也坚强。……故坚强者死之徒，柔弱者生之徒。”（第76章）“弱之胜强、柔之胜刚，天下莫不知。”（第78章）看来，老子是将刚柔用作一对对立的范畴，他只强调“守柔为强”，“柔之胜刚”，显然缺乏

辩证法思想，与《易传》的刚柔说不相合。因此，刚柔说似也非出自道家之手。

与《易传》刚柔说比较接近，有春秋时齐相晏婴和战国时越大夫范蠡的言论。据《左传》记载，昭公二十年，晏婴对齐景公说：“……声亦如味，一气，二体，三类，四物，五声，六律，七音，八风，九歌，以相成也；清浊、短长、疾徐、哀乐，刚柔，迟速、高下、出入、周疏，以相济也。”这里是讲刚柔相济的辩证法。在《国语·越语》中，记载有范蠡谈阴阳、刚柔的辩证法：“四封之外，敌国之制，立断之事，因阴阳之恒，顺天地之常，柔而不曲，强而不刚，德虐之行，因以为常。”又说：“天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行，阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行，后则用阴，先则用阳。近则用柔，远则用刚……”由此可见，《易传》的刚柔之说，似乎应出自范蠡、晏婴者流，不像出自孔氏弟子之手。过去一向认为《彖传》为孔子所作，若从这一点看，还需要作进一步研究。《周易》的影响不仅限于儒、道、阴阳五行学派，而是更为广泛。

（五）中道说

中道说是《易传》中“得中”说的哲学思想。《易经》的别卦由两个经卦与六个爻组成。居于别卦上部的经卦叫“外卦”（上卦），居于别卦下部的叫“内卦”（下卦）。上卦与下卦三个爻居中的一爻为中位，也就是“得中”，比初、三、四、上四个位都好。这种中位或中道的思想，可能来自儒家的《中庸》：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”（“右第一章”）又说：“仲尼曰：‘君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。’”据朱熹考证，中庸之“中”，来自帝尧，《论语·尧曰第二十》记载有这段话：“尧曰：‘咨！尔舜！天下之历数在尔躬。允执其中。四海困穷，天禄永终。’”程颢、程颐兄弟解释中庸是：“不偏之谓中，不易之谓庸。中

者，天下之正道，庸者，天下之定理。”由此可以说明，《易传》中的中道说，是出自儒家之手，二者的观点是比较一致的，不过，《中庸》所讲的中道，是指一般的中道。《易传》中的中道是指别卦中的中间爻位。凡居于中位的爻，被称为“得中”。就是“吉”或能成大事，凡不居于中位的爻，就是不“得中”或“过中”，就有危险或“凶”。例如：

讼䷅卦“九五”爻辞：

九五：讼元吉。

象曰：讼元吉，以中正也。

蛊䷑卦“九二”爻辞：

九二：干母之蛊，不可贞。

象曰：干母之蛊，得中道。

震䷲卦“上六”爻辞：

上六：震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬、于其邻，无咎。婚媾有言。

象曰：震索索，未得中也。虽凶无咎。畏邻戒也。

小过䷽卦《彖传》：

彖曰：小过，小者过而亨也。过以利贞，与时行也。柔得中，是以小事吉也。刚失位而不中，是以不可大事也。

值得注意的是：凡是《彖传》中讲到中道、中位的，都标明是指刚或柔，在《象传》中则都未标明刚或柔，这是普遍现象，不会是巧合，由此表明《彖传》和《象传》并非出自一人之手。特别是在《彖传》中，讲中道表明属儒家思想，而儒家也缺少刚柔的辩证法思想，这种既讲中道又讲刚柔辩证法的《彖传》究竟是由何家学派统一起来的，也是一个值得探索的问题。

（六）变通说

在中国哲学史和逻辑史中，公孙龙的《通变论》是颇知名的。其实，世界上的事物并非先“通”而后“变”，倒是有“变”才能“通”，也可以说是先变而后通。公孙龙可能没有领会明白这个道理，在他颠

倒变通关系的《通变论》中，少的是辩证法，多的则是形而上学。

真正在我国古代正确处理“变”与“通”的辩证关系的，是《易传》，它对自然与社会中存在的变通现象，变通的根本动力，变通的形式与规律以及《周易》反映这种变通的方式，有着看来不成系统而实是系统的论述，应该称之为中国哲学史和逻辑史上一颗光芒四射的明珠。

1. 变通是自然和社会的普遍现象

在自然界，它是天地的形象，是四时的变化。这就是《系辞上传》所说：

在天成象，在地成形，变化见矣。

变通莫大乎四时。

在社会上，它本身就是事业、功业，就是文采、文化。这就是《系辞上传》和《系辞下传》说的：

通变之谓事。

功业见乎变。

通其变，遂成天下之文。

变通者，趋时者也。

2. 变通的动力因

《易传》的作者已经明确地认识到相反方面的相互作用，是事物变通的动力因。不过，他们当时并未提出“对立面的斗争和统一”是事物变化发展的动力因，但已经认识到天与地、男与女、刚与柔、水与火、雷与风、山与泽等相反方面的“相推”、“相交”、“相逮”、“通气”、“构精”等等是“化生”、“成物”、“变通”的动力因。为了证明这些说法，必须引证《易传》的原文。

刚柔相推，变在其中矣。（《系辞下传》）

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。（同上）

故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。（《说卦传》）

则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。（《泰卦·彖传》）

两千年前，我们的老祖先能认识客观的辩证规律到这样高的地步，足以鼓舞我们更加奋发向上！

3. 变通的形式和规律

关于事物变通的形式。《易传》作者提到两个方面，其一是事物的“进退”，其二是相反方面的交替（也可理解为转化）。关于前者，《系辞上传》说：“变化者，进退之象也。”关于后者，《系辞上传》说：“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”

关于事物变通的规律，《易传》说明了两点：

困，穷而通。（《系辞下传》）^①

《易》，穷则变，变则通，通则久。（同上）

4. 变通规律的应用

“变通规律的应用”这句话，也可以说成是“变通规律的社会形式”。

《系辞下传》讲述了黄帝、尧、舜运用变通规律治理国家的事：

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。

又说：


变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

此外，《系辞上传》还论及应用变通规律的方式方法：

化而裁之谓之变，推而行之谓之通。

这就是变化之中要有节制、制约，用现代的话说，就是要有规律性，推而行之才是通，不推行也就无所谓通。所以《系辞上传》接下去又说：

化而裁之存乎变，推而行之存乎通。

^① “困”指困卦  卦名。困：穷困之意。

综上所述,可见《易传》的变通理论比公孙龙的《通变论》要纯真、完整而辩证。《通变论》徒有其名,通篇不过只有这样几句与变相关的答案:

(客)曰:谓变非不变,可乎?

(主)曰:可。

(客)曰:右有与,可谓变乎?

(主)曰:可。

(客)曰:变奚?

(主)曰:右。

(客)曰:右苟变,安可谓右?

(主)曰:右苟不变,安可谓变?

根本没有涉及到“通”。

在春秋战国的诸多哲学学派中,这一极为宝贵的、唯物辩证的变通理论,没有得到弘扬和发展。儒家的《中庸》中曾提到一点:

其次致曲,曲能有诚,诚则形,形则著,著则明,明则动,动则变,变则化,唯天下至诚为能化。(《右第二十三章》)

显然,这也是唯心主义的变化论。

行文至此,似乎话又得从头说起。《易传》并非一家之言,《易传》的作者也非只属一家,也可能以一家为主而兼容并蓄了其他家之言,从而有“十翼”之作。他们以阐释《易经》为主题,各抒己见,将他们对《易经》的理解,说成就是《易经》自身的东西,也可以说是将他们的观点,说成是《易经》本来就有的。二者之间有本质的联系,但又不全同。后者对前者有所继承,也有所发展,并对当世和后世诸子百家有所影响。因此可以说,《易经》诱发了《易传》作者,《易传》作者又诱发了当世和后世的哲学。这一历史实际,便是我们立论的论据。

二 中国逻辑学思想的渊源

《易传》关于《易经》逻辑思想的阐述可分为两个方面：其一是，直接论定《易经》就是逻辑学或类似逻辑学；其二是，提出和运用了中国古代逻辑学（普通逻辑学）的一些重要范畴。

（一）《周易》是“断天下之疑”的书

为了将这一命题说得更全面些，这里须引证《周易·系辞传》的几段原文：

子曰：“夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒^①天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”……卦之德，方以知；六爻之义，易以贡^②。…神以知来，知以藏往。其孰能与于此哉？古之聪明睿知神武而不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。……是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器。制而用之谓之法。利用出入，民咸用之谓之神。（《系辞上传》）

子曰：“乾坤，其《易》之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也；阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰^③，以通神明之德。其称名也，杂而不越，于稽其类，其衰世之意邪？夫易，彰往而察来，而微显阐幽，开物当名，辩物正言，断辞则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰^④以济民行，以明失得之报。（《系辞下传》）

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以

① “冒，覆也”（韩康伯），概括之意。

② “贡，告也”（同上）。

③ 俞琰注：“撰，为也。”

④ 朱熹注：“贰，疑也。”

察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。（《系辞上传》）

由此可见，《易经》被《系辞传》的作者奉为知来藏往、察故知说、称名稽类、当名辩物、正言断辞、通变断疑之书。神乎其神，未免“失中”，但说《周易》具有逻辑学的性质，恐不为过。

（二）《易传》中的逻辑学范畴

将《易传》中使用的一些术语与春秋战国时期几派逻辑学使用的重要范畴相比，可知《易传》中的一些术语，也就是春秋战国时期各派逻辑学共同使用的逻辑范畴。这些范畴在《易传》中比较突出的有：辩、类、故、理、名、辞、长（说）、意、言、知、告、效、法、通、变等。兹对其主要者，概述如下。

1. 辩

在《易传》中提到“辩”的有六处，提到“辨”的有四处，二者相通，都与逻辑学相关，兹择其要者如下，以便说明。

辩吉凶者存乎辞。（《系辞上传》）

若夫杂物撰德，辩是与非，则非中爻不备。（《系辞下传》）

君子学以聚之，问以辩之……。（《文言传》）

“不永所事”，讼不可长也。虽“小有言”。其辩明也。（讼卦，初六爻《象传》）

匪其彭，无咎，明辩哲也。（大有卦·九四爻《象传》）

开物当名，辩物正言（《系辞下传》）。

君子以类族辩物（《文言传》）。

由此可见，《易传》的“辩”与名家、墨家、儒家等作为“逻辑”看待的“辩”，是一致的。例如名辩逻辑的宗师邓析，将“辩”分为两类：“大辩”与“小辩”。大辩即后来被称为逻辑的辩，小辩类似诡辩。邓析在《无厚》篇说：

所谓大辩者，别天地之行，具天下之物，选善退恶，时措其宜，而功立德至矣。

墨辩逻辑对作为“逻辑”的辩,有进一步发展。在其《经上》中说明:“辩,争彼也。辩胜,当也。”在《小取》篇则说:“夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。”

孔孟正名逻辑的继承者和正名逻辑体系的建立者荀子,在其《正名》篇中,对于辩和辩说有系统的说明:

实不喻然后命,命不喻然后期,期不喻然后说,说不喻然后辩。故期命辩说也者,用之大文也,而王业之始也。名闻而实喻,名之用也。累而成文,名之丽也。用丽俱得,谓之知名。名也者。所以期累实也。辞也者,兼异实之名以论一意也。辩说也者,不异实名以喻动静之道也。期命也者,辩说之用也。辩说也者,心之象道也。心也者,道之工宰也。道也者,治之经理也。心合于道,说合于心,辞合于说,正名而期,质请(情)而喻,辩异而不过,推类而不悖;听则合文,辩则尽故,以正道而辩奸,犹引绳以持曲直。是故邪说不能乱,百家无所窜。

由此可见,《易传》所述《易经》中包含的“辩”的思想,是与名辩逻辑学、墨辩逻辑学、正名逻辑学的“辩”的学说一脉相通的。

2、类、故、理

有的史书说,最先将“类、故、理”作为逻辑学基本范畴并将三者联系起来论述的是墨辩逻辑的创始人墨翟,其后学又发展为系统理论。其实这三个基本范畴却见于《易传》,其中也涉及它们的一些联系。这里分别论述《易传》类、故、理思想如下:

甲、类

《易传》有十处提到类,表述了它的三重逻辑意义:其一,类范畴的逻辑含义;其二,类的逻辑关系;其三,运用类的逻辑方法。

关于类范畴,《易传》并没有给出定义,只是有举例式的说明。例如:

同声相应,同气相求。水流湿,火就燥,云从龙,风从虎,圣人作而万物睹。本乎天者亲上,本乎地者亲下。各从其类也。

（《文言传》）

这就表明：类是彼此具有“同一”性的事物，例如同声、同气、亲上、亲下等等。所以坤卦䷁的《彖传》说：“牝马地类”，“西南得朋、乃与类行”。

关于类的关系，《易传》提到的有“从”、“离”、“失”、“绝”，“反”等。

上一段引文，已经提到“从类”，就是万事万物各从其类性，各具有类的同一性。“圣人”也就是依据万物的“类”性认识（睹）万物的。

类的“离”、“失”、“绝”关系，都指类分子原有类性的变化。“离”，就是类分子脱离其原类性。例如坤卦《文言传》所说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称‘龙’焉。犹未离其类也，故称‘血’焉。”这是说，坤卦中阴爻已发展极盛，类似于阳，但还没有完全脱离其属阴的类性，所以称为“血”（阴性），而不称“龙”（阳性）。

“失”，就是类分子已失去其原类性。例如颐卦六二爻的《象传》说：“六二征凶、行失类也”。是说“六二”失去了她的阴类，所以“征凶”。

“绝”，就是类分子与其原类断绝关系。例如中孚卦䷼的六四爻《象传》说：“马匹亡，绝类上也。”这是指六四爻与六三爻断绝了同类相比的关系。

“反”，是指相反的类，这一辩证思想是应受到重视的。正如《杂卦传》所说：“否泰，反其类也。”关于“否”卦与“泰”卦为相反的类，有两卦的《彖传》作了相对的解说。《否·彖传》：“‘大往小来’，则是天地不交而万物不通也；上下不交而天下无邦也；内阴而外阳；内柔而外刚；内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”《泰·彖传》：“‘小往大来，吉，亨’，则是天地交而万物通也；上下交而其志同也；内阳而外阴、内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”可见“否”与“泰”是两个相反的类。当然，在《周易》中，这种相

反又是相成的。

此外,在《易传》中还论及“类聚”,即同类的分子相聚集。例如《系辞上传》中说:“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣。动静有常,刚柔断矣。方以类聚,物以群分,吉凶生矣。”这里的“方”是指各方面。

关于运用“类”范畴进行的逻辑思维方法,《易传》论及的有“稽类”、“取类”、“类族”、“类长”等思维方法。前面在《周易》的方法论思想一节,对于这些方法已有所论述,这里为强调《周易》的逻辑学思想,再作扼要的复述和补充。

“稽类”,就是依据对象的类性来认识事物。这就是《系辞下传》所说:其称名也,杂而不越,于稽其类,其衰世之意邪?”这里的“稽类”可从两方面解释。一方面将“于稽其类”与上文“其称名也”相联系,说明《周易》规定的“名”虽然很“杂”(多),但都恰如其分,不超越其类的范围。另一方面,将“稽类”与“其衰世之意邪”相联系,说《周易》的“称名”属于“衰世”之类。

“取类”,这是一种以“类”定义“名”的方法。用现代术语,可以称之为“定义”法。形式逻辑的“属加种差定义法”,与《易传》的“取类”法很相近。《周易》的“取类”,是用大的“类”,规定小的类的“名”的内涵。这就是《系辞下传》所说:“其称名也小,其取类也大。”只讲类(属),不讲“种差”,所以这种“取类”定义法有失之“定义过宽”之误。但是,用“类”来限定一个“名”所标志对象的“类”性,也是限制“名”,并说明“名”所标志对象的属性,也是一种认识的和逻辑的方法。定义方法可和其他方法一样,有从无到有,从低到高,从不甚严谨到严谨的发展过程。“取类”法可能就是“属加种差定义”的先导或雏型。

“类族”,是两种相反相成的思维方法的综合。一个思维运动的方向是从类到族,从属到种,从类性认识它所包含的族性。这一方法类似形式逻辑的“划分法”。另一个思维运动的是从族到类,从类

所包含的各种不同族性的共性，来认识类。这个方法类似形式逻辑的“概括法”。但是类族法又与形式逻辑的“划分法”和“概括法”不同，后者是各自分立的，前者则自身可以相互转化，因此具有朴素辩证的因素，所以，《周易·同人卦·象传》说：

天与火，同人，君子以类族辨物。

“类长”，也是两种相反相成的方法，是从已知的类知识演绎扩展到同类而未知的对象的方法。这就是《系辞上传》所说：

引而伸之，触类而长之，则天下之能事毕矣。

触类而长之的方法，也是两条思路：一条以类比类，以同类分子比同类分子，从而从已知到未知。这个方法类似形式逻辑的类比法，是或然性的方法；另一思路是从类的一般推导出类的个别，从而从已知到未知。这个方法类似形式逻辑的演绎法，是必然性的方法。因此，触类以长之的方法是或然性必然性相结合的方法。正因如此，才能够“天下之能事毕”知之。虽然有夸大，但却有其合理内核。

有此四者，显然可见，《易传》的“类”范畴，与名辩、墨辩以及正名逻辑都是一脉相通的。例如：邓析也是用实例来界说“类”的意义的。在《转辞》篇他说：“抱薪加火，烁者必先燃；平地注水，湿者必先濡。故曰：动之以其类，安有不应者。”这几乎连举例的对象都与《周易·文言传》相同。

公孙龙关于羊、牛、马是否同类的问题，在《通变论》中有如下一段议论：

羊与牛唯(虽)异，羊有齿，牛无齿，而牛之非羊也，羊之非牛也，未可。是不俱有而或类焉。

羊有角，牛有角，牛之而羊也、羊之而牛也，未可。是俱有而类之不同也。羊牛有角，马无角；马有尾，羊牛无尾，故曰：羊合牛非马也。

公孙龙的上述“类”观点，与《易传》的“取类”、“触类”观点，可

以说完全一致。

《墨辩》对《易传》“类”范畴有所发展。将“类”规定为“有以同”，将“不类”规定为“不有同”，并明确提出“以类取，以类予”的逻辑方法。所有这些，都与《易传》一脉相通。

儒家的正名逻辑，也十分重视“类”范畴及其应用。孔子重视的“能近取譬”与“举一反三”，都是“触类而长之”的类推法。孟子曾将“类”定义为“举相似也”，并提出“知类”与“不知类”等问题。荀子则更丰富了《易传》的“类”思想。他在《劝学》篇关于“物类之起”的理论，与《易传》完全一致。他说：

物类之起，必有所始。……施薪若一，火就燥也；平地若一，水就湿也。草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也。

并提出“类不悖，虽久同理”（《非相》）的推理原则，发展了运用“类”的方法。例如：“言以类使”、“听断以类”，以“举类”补充无“法行”，等等。

总之，名家、墨家、儒家等逻辑理论的“类”范畴，都与《易传》血脉相联。

乙、故

关于“故”，《易传》有多方论述。对“故”的含义，有举例的说明，对现象存在的理由，提出追寻其“故”，并借“理”以推断对象之“故”，从而阐明“理”与“故”的关系。例如《系辞上传》说：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。

参伍其变，错综其数。通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。

是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物^①以前民用。

^① 焦循注：“神物，蓍也。”

从这几段引文中,可见《易传》所谓“故”,是指事物的“原因”、“缘由”等。由于“观于天文”、“察于地理”,所以才“知幽明”之原因。这里的“文”实际也是“理”。《易传》还借用“故”或“是故”,构成从一般推导个别的演绎推理。上述所谓“《易》与天地准,故能弥纶天地之道”,就是一个省略三段论式:

凡“与天地准”者能弥纶天地之道;

《易》“与天地准”;

故《易》“能弥纶天地之道”。

像这类推论式,在《易传》中是常见的,《系辞下传》的下述一段话,便是这样的“是故”演绎推论式:

危者,安其位也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱。是以身安而国家可保也。

关于提倡追寻事物其所以然之“故”,《系辞下传》有一个“范式”:

阳卦多阴,阴卦多阳,其何故也?

儒家,特别是墨家,不仅重视“故”的逻辑作用,而且对“故”的理论有所发展。《墨辩》对“故”,给出了明确定义:

故,所得而后成也。《(经上)》

并将“故”划分为“大故”与“小故”,正如《经说上》所说:

(故)小故,有之不必然,无之必不然,体也,若尺有端。大故,有之必然,无之必不然,若见之成见也。

此外,还发现故与“辞”(判断)、“说”(实指“说明”)的关系。例如《小取》篇所说:“辞以故生”,“以说出故”、等等。

儒家的孟子,曾提出“求故”、“知类”的意见。荀子则提出“立辞”、“辩说”都必须“持之有故,言之成理”、并且要作到“辩则尽故”,很有点提倡“充足理由”的味道。

由此可见,名家、墨家、儒家等逻辑学说的“故”的理论,与《易

传》中所讲的“故”，有着密切联系。

丙、理

关于“理”与“故”的关系，上一节已经提到了。那末，“理”是什么，“理”有什么作用？《易传》都有一定揭示。

《易》简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

（《系辞上传》）

仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。（同上）

和顺于道，而理于义，穷理尽性，以至于命。（《说卦传》）

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

由此可见，“天下之理”、“地理”，都是指“条理”、“道理”、规律性。“顺”理就会得宜、正确，这就是“理于义”。“顺理”就可以“成章”，就可以构成一定的理论、法则。

儒家正名逻辑很重视“故”与“理”的关系，荀子曾提出“持之有故”，“言之成理”的逻辑原理，并要求“辩则尽故”，“言必当理”。墨辩逻辑则建立了“故、理、类”的系统逻辑理论，其要点正如《小取》篇所说：

夫辞，以故生，以理长，以类行者也。立辞而不明于其所生，妄也。今人非道无所行，虽有强股肱而不明道，其困也，可立而待也。夫辞以类行者也，立辞而不明于其类，则必困矣。

可见，《易传》的“类、故、理”思想，与正名逻辑、墨辩逻辑以及名家逻辑等学派的逻辑理论一脉相通。

3、名、辞、长

《墨辩·小取》篇说：“以名举实，以辞抒意，以说出故。”分明是“名、辞、说”，怎么这里却是“名、辞、长”？这是根据《易传》的实际，而且这实际很值得注意，不仅表明《易传》与《墨辩》的联系，也表明

它们之间的区别。

甲、名

《易传》所使用的“名”，与普通逻辑学的“概念”范畴是一致的。其一是，它将“名”与“物”相对应，这就是《系辞下传》所说：“开物当名，辩物正言。”这句话从两方面来理解，“名”都表示概念。一方面可以理解为以正当之“名”以辨别“物”之实；另一方面则是，以辨别“物”之实，而予以正当之“名”。其二是，“稽类”称名或“取类”称名，名是类名，是一般之名。这就是《系辞下传》所说：“其称名也，杂而不越，于稽其类……其称名也小，其取类也大。”至少，可以从这里看出《易传》中关于“名”的观点，已有了逻辑学“概念”范畴的内容。

在名家、墨家、儒家的逻辑学中，“名”则已成为一个逻辑的基本范畴，但仍带有《易传》的印记。邓析提出了“循名责实”、“按实定名”，实际仍是“开物当名，辩物正言”。尹文在《大道》篇论述了名与形（器）的关系：

名者，名形者也；形者，应名者也。然形非正名也，名非正形也，则形之与名居然别矣。不可相乱，亦不可相无。

公孙龙专门写了《名实论》，论述名实关系。他先说明“实”与“物”的关系，这“物”就是《易传》的“辩物”之物。“实”与“物”的关系是：“物以物其所物而不过焉，实也。”接着说明：“夫名，实谓也。”由此表明公孙龙关于“名”的思想，与《易传》的“名”有内在联系。

墨辩逻辑关于“名”，也是与“实”相联的。《小取》篇说：“以名举实”；《经上》对“举”的含义有所规定：“举，拟实也。”可见，墨家关于名实的思想，也是与《易传》相联的。

儒家逻辑关于“名”的理论，可以荀子的《正名》篇为代表，在其中，荀子规定：“名也者所以期累实也。”何谓“累实”？就是“许多事实”，何谓“期”、就是“会”。可见，儒家的“名”理论，和名家、墨辩一样，是与《易传》相联的。至于他们对“名”理论的丰富和发展，当是历史进步所使然。然而，《易传》关于“名”与“类”的关系，则是应当

受到应有重视的，这一点，似乎在名家、墨辩、儒家逻辑理论中并未予以应有的重视。

乙、辞

《易传》中关于“辞”的理论是比较深刻而丰富的。概括起来说，可分为四个方面：

第一，辞是用以判断吉凶、得失的。这就是《系辞上传》所说：

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。……是故吉凶者，失得之象也。

系辞焉以断其吉凶。

辩吉凶者存乎辞。

第二，辞是用言语表达的，并且要用正确的语言作辞的判断。这就是《系辞上传》所说：

系辞焉以尽其言。

以言者尚其辞。

《系辞下传》更提出：

辩物正言，断辞则备矣。

《说卦传》则提出：

神也者，妙万物而为言者也。

第三，辞是用以告示人们行动的方向。这就是《系辞上传》所说：

是故卦有大小，辞有险易；辞也者，各指其所之。

系辞焉，所以告也。定之以吉凶，所以断也。

第四，鼓舞天下人的行动。这就是《系辞上传》所说：

鼓天下之动者存乎辞。

由此可见，《易传》所论之“辞”，突出地具有逻辑学的意义。墨辩和儒家对于“辞”这个逻辑思维形式，都有重要论述。

《墨辩》对辞的作用，辞如何产生，以及辞用的“当”与“不当”都有论述，并详细列述了辞的不同类型。在《小取》篇，说明“以辞抒

意”，在《大取》篇，说明“夫辞以故生”。如此等等。儒家的荀子并进一步从语言的结构形式，对“辞”有所论述。正如《荀子·正名》篇所说：“辞也者，兼异实之名以论一意。”由此可见墨辩逻辑与正名逻辑等，都与《易传》的辞论相联系，特别值得注意的是，《易传》对“辞”的立论更全面。

丙、长

中国逻辑史，一般都将“说”论定为墨辩逻辑关于推理的范畴，是有原作《墨辩》作根据的，其根据主要有四：

- (1)“以说出故。”(《小取》)
- (2)“方不彰(庠)，说也。”(《经说上》)
- (3)“说，所以明也。”(《经上》)
- (4)“在诸其所然未然者，说在于是推之。”(《经下》)

从前三条论据，很难得出“说”就是墨辩逻辑所认为的“推理”。因为这三条论据所讲的“说”都是“说明”的意思，其中《经上》规定的很明确：“说，所以明也”，而“推理”则有或然、必然之分，是未必一定作到“明也”！更何况，第四条的“说在”是《经下》的全部 82 句语言结构式的普遍形式，它的含义是“说明在于”，并没有“推理”的意思。例如：

止类以行人说在同。
推类之难说在之大小。
物尽同名说在因。
五行母常胜说在宜。
不是与是同说在不州。

如此等等，怎么能将“说”理解为逻辑的推理形式呢？不过，我在此提出这个问题，其目的并不在否定过去将“说”定为墨辩逻辑推理形式的理论，而是根据《易传》关于推理概念的明确说法，提出一个需要进一步探讨的问题。这就是《系辞上传》所说：

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

很明显,“长”是推理的“名”(概念)。这一句简明的话,说明“长”的两个特点:第一,它是依“引而伸之”。可以解释为是依据类的知识,将已知引伸向(推导)未知。第二,这样的“引伸”,可推导出全部“天下之能事”。所以,我认为“触类而长之”,就是依据类进行推导。类比推理是如此,归纳推理是如此,演绎推理也离不了“类”(一般)。

这个将“长”作为推导的思维形式,在《墨辩·大取》篇也可得到印证:

夫辞,以故生,以理长,以类行者也。

我理解,这里的“以理长”的“长”与“引而伸之,触类而长之”的“长”是一脉相通的。

总之,《易传》的“名、辞、长”与《墨辩》的“名、辞、说”是一脉相通的。

《周易》的逻辑思想与春秋战国时期各派的逻辑理论是一脉相通的。

* * *

中国哲学与逻辑学不仅与西方哲学和逻辑学迥然有别,而且也与东方印度的哲学和逻辑学色彩各异。从渊源上看,被称为群经之首的《易经》,对中国哲学与逻辑学的特征、性格起到了规范与奠基的作用。以“究天人之际”为特色的中国哲学,在《易经》之中,特别是在《易传》那里,得到了较为充分的展现;以“察类、求故、明理”为特色的中国古代逻辑学,也在《周易》之中得到了应用与发展。无论从理论特征,还是从历史发展线索上看,我们都无法否认,《周易》构成了中国哲学和中国逻辑学的渊源。我们今天研究中国哲学与中国逻辑学,离开了对《周易》的理解和论述,显然是不彻底的,难以把握中国哲学与逻辑学的全貌与特质。从这个意义上,《周易》一书虽然已由历代学者论述千次万遍,但随着时代的变迁与文

化的演进，人们还将对它说出万语千言。在回顾历史、重新解释原典的过程中继承和发展传统，推进哲学和逻辑学的发展，这不能说是经学的积习，而应该视作思想演进的正当途径。在这个意义上，我们应该对中国哲学和逻辑学的发展充满信心。

我们正处在一个变革的时代。社会生活的变迁最终决定和规范着文化和哲学的变迁。处在两个世纪之交的中国学者，不仅不应该为我们的历史包袱而沮丧，而且没有必要为过去了的辉煌成就而自满，我们应该继承和弘扬《周易》所体现的那种“自强不息”、“厚德载物”的文化精神，在研究历史的过程中推进历史的发展，使我们的哲学和逻辑学跟上时代的步伐。

[附录] 《周易》系辞试校

根据上述重新校编《周易》系辞的原则，试对现行《易经》版本系辞的原文作初步的补充与调整，但尚不完整，兹将试校稿附录于后，以与有志者共同探讨。文中凡其下有重点者为增补辞，凡其下有横线者为移换位置的系辞，括号内者为原系辞位置。

䷀(乾下乾上):乾。群龙无首。元亨。利贞。

初九:潜龙。无咎。勿用。

九二:见龙在田。无咎。利见大人。

九三:君子终日乾乾，夕惕若。厉，无咎。

九四:或跃在渊。无咎。

九五:飞龙在天。无咎。利见大人。

上九:亢龙。有悔。

用九:见群龙无首。吉。

䷁(坤下坤上):坤。君子有攸往，先迷后得主。元亨。利牝马之贞。(君子有攸往，先迷后得主)。利西南得朋，东北丧朋。安贞，吉。

初六:履霜，坚冰至。吉。

六二:直、方、大，不习。无不利。

六三:含章。可贞。或从王事，无成，有终。

六四:括囊。无咎，无誉。

六五:黄裳。元吉。

上六:龙战于野，其血玄黄。凶。

用六:万物生长。利永贞。

䷲(震下坎上):屯。乘马班如，求婚媾。元亨，利贞。勿用。
有攸往，利建侯。

初九：磐桓。利居贞。利建侯。

六二：屯知，遭如，乘马班如，匪寇婚媾；女子贞不字，十年乃字。吉。

六三：即鹿无虞，惟入于林中；君子几，不如舍。往，吝。

六四：乘马班如，求婚媾。往，吉；无不利。

九五：屯其膏，小贞吉；大贞凶。

上六：乘马班如，泣血涟如。厉。

䷃(坎下艮上):蒙。匪我求童蒙，童蒙求我。亨。(匪我求童蒙，童蒙求我)。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

初六：发蒙。利用刑人，用说桎梏。以往吝。

九二：包蒙。吉。纳妇，子克家。吉。(子克家)。

六三：勿用取女，见金夫，不有躬。无攸利。

六四：困蒙。吝。

六五：童蒙。吉。

上九：击蒙。不利为寇，利御寇。

䷄(乾下坎上):需。有孚，光亨，贞吉。利涉大川。

初九：需于郊，利用恒。无咎。

九二：需于沙，小有言。终吉。

九三：需于泥，致寇至。凶。

九四：需于血，出自穴。吉。

九五：需于酒食。贞吉。

上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之。终吉。

䷆(坎下乾上):讼。有孚，窒惕。中吉，终凶。利见大人；不利涉大川。

初六：不永所事，小有言。终吉。

九二：不克讼，归而逋其邑人三百户。无眚。

六三：食旧德。贞厉，终吉。或从王事，无成。

九四：不克讼，复即命渝。安贞吉。

九五：讼。元吉。

上九：或锡鞶带，终朝三褫之。凶。

䷆(坎下坤上):师。(贞)，丈人，贞(丈人)吉。无咎。

初六：师出以律，否臧。凶。

九二：在师中，王三锡命。吉；无咎。(王三锡命。)

六三：师，或舆尸。凶。

六四：师左次。无咎。

六五：田有禽。利执言。无咎。长子帅师，弟子舆尸。贞凶。

上六：大君有命，开国承家。吉。小人勿用。

䷇(坤下坎上):比。有孚盈缶，终来有它。吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。

初六：有孚，比之。无咎。有孚盈缶，终来有它。吉。

六二：比之自内。贞吉。

六三：比之匪人。悔。

六四：外比之。贞吉。

九五：显比，王用三驱，失前禽；邑人不诫。吉。

上六：比之无首。凶。

䷈(乾下巽上):小畜。(亨。)密云不雨，自我西郊。亨。

初九：复自道，何其咎。吉。

九二：牵复。吉。

九三：舆说辐，夫妻反目。凶。

六四：有孚，血去，惕出。无咎。

九五：有孚挛如，富以其邻。吉。

上九：既雨既处，尚德载。妇贞厉。月几望，君子征凶。

䷉(兑下乾上)：履。履虎尾，不咥人。亨。

初九：素履。往无咎。

九二：履道坦坦。幽人贞吉。

六三：眇能视，跛能履。履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。

九四：履虎尾，愬愬。终吉。

九五：夬履。贞厉。

上九：视履，考祥其旋。元吉。

䷊(乾下坤上)：泰。小往大来。吉，亨。

初九：拔茅茹，以其彙。征吉。

九二：包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。亨。

九三：无平不陂，无往不复。艰贞，无咎。勿恤其孚，于食有福。

六四：翩翩不富，以其邻，不戒以孚。吉。

六五：帝乙归妹，以祉。元吉。

上六：城复于隍，勿用师。自邑告命。贞吝。

䷋(坤下乾上)：否。否之匪人，大往小来。凶。不利君子贞。

(大往小来。)

初六：拔茅茹，以其彙。贞吉，亨。

六二：包承。小人吉。大人否亨。

六三：包羞。悔。

九四：有命，畴离祉。无咎。（畴离祉。）

九五：其亡其亡，系于苞桑。休否。大人吉。（其亡其亡，系于苞桑。）

上九：先否后喜，倾否。吉。（先否后喜。）

䷌（离下乾上）：同人。同人于野。亨。利涉大川。利君子贞。

初九：同人于门。无咎。

六二：同人于宗。吝。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。吝。

九四：乘其墉，弗克攻。吉。

九五：同人先号咷而后笑，大师克相遇。亨。

上九：同人于郊。无悔。

䷍（乾下离上）：大有。自天佑之。元亨。

初九：无交害。匪咎。艰则无咎。

九二：大车以载，有攸往。无咎。

九三：公用亨于天子，小人弗克。亨。

九四：匪其彭。无咎。

六五：厥孚交如，威如。吉。

上九：自天祐之。吉。无不利。

䷎（艮下坤上）：谦。君子有终。亨。（君子有终。）

初六：谦谦君子。吉。用涉大川。（吉。）

六二：鸣谦。贞吉。

九三：劳谦。君子有终。吉。

六四：撝谦。无不利。（撝谦。）

六五：不富，以其邻。亨。利用侵伐，无不利。

上六：鸣谦。贞吉。利用行师，征邑国。

䷏(坤下震上)：豫。介于石，不终日。贞吉。利建侯；行师。
初六：鸣豫。凶。

六二：介于石，不终日。贞吉。

六三：盱豫。悔；迟，有悔。

九四：由豫，大有得，勿疑，朋盍簪。吉。

六五：贞疾，恒不死。无悔。

上六：冥豫，成有渝。无咎。

䷐(震下兑上)：随。官有渝。元亨，利贞，无咎。

初九：官有渝。贞吉。出门交有功。

六二：系小子，失丈夫。悔。

六三：系丈夫，失小子，随有求得。吉。利居贞。

九四：随有获。贞凶。有孚在道，以明，何咎？

九五：孚于嘉。吉。

上六：拘系之，乃从维之。王用亨于西山。吉。

䷥(巽下艮上)：蛊。干父之蛊。元亨。利涉大川。先甲三日，
后甲三日。

初六：干父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉。

九二：干母之蛊。吝。不可贞。

九三：干父之蛊。小有悔，无大咎。

六四：裕父之蛊。往见吝。

六五：干父之蛊，用誉。亨。

上九：不事王侯，高尚其事。吉。

䷒(兑下坤上)：临。咸临。元亨，利贞。至于八月有凶。

初九：咸临。贞吉。

九二：咸临。吉。无不利。

六三：甘临。无攸利。既忧之，无咎。

六四：至临。无咎。

六五：知临，大君之宜。吉。

上六：敦临。吉。无咎。

䷓(坤下巽上)：观。盥而不荐，有孚颙若。吉。

初六：童观。小人无咎，君子吝。

六二：窥观。利女贞。

六三：观我生进退。无咎。

六四：观国之光。吉。利用于宾王。

九五：观我生。君子无咎。

上九：观其生。君子无咎。

䷔(震下离上)：噬嗑。噬乾肺，得金矢。亨。利用狱。

初六：履校灭趾。无咎。

六二：噬肤灭鼻。无咎。

六三：噬腊肉，遇毒。小吝，无咎。

九四：噬乾肺，得金矢。利艰贞，吉。

六五：噬乾肉，得黄金。贞厉。无咎。

上九：何校灭耳。凶。

䷥(离下艮上)：贲。贲如，濡如。亨。小利，有攸往。

初九：贲其趾，舍车而徒。亨。

六二：贲其须。亨。

九三：贲如，濡如。永贞吉。

六四：贲如，皤如，白马翰如，匪寇婚媾。吉。

六五：賁于丘园，束帛茝茝。吝，终吉。

上九：白賁。无咎。

䷖(坤下艮上)：剥，剥床以肤。凶。不利有攸往。

初六：剥床以足。蔑贞凶。

六二：剥床以辨。蔑贞凶。

六三：剥床以股。无咎。

六四：剥床以肤。凶。

六五：贯鱼，以宫人宠。无不利。

上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐。厉。

䷗(震下坤上)：复。(亨。)出入无疾，朋来无咎。亨。反复其道，七日来复。利有攸往。

初九：不远复，无祇悔。元吉。

六二：休复。吉。

六三：频复。厉，无咎。

六四：中行独复。亨。

六五：敦复。无悔。

上六：迷复。凶，有灾眚。用行师，终有大败。凶。以其国君，(凶。)至于十年不克征。

䷘(震下乾上)：无妄。无妄往。元亨，利贞。其匪正。有眚。不利有攸往。

初六：无妄往。吉。

六二：不耕获，不菑畲。亨。则利有攸往。

六三：(无妄之灾。)或系之牛，行人之得，邑人之灾。无妄之灾。

九四：无妄，无私。可贞，无咎。

九五：无妄之疾，勿药有喜。亨。

上九：无妄行。有眚，无攸利。

䷆(乾下艮上)：大畜。(利贞，)不家食。利贞，吉。利涉大川。

初九：畜止。有厉。利己。无咎。

九二：舆说辐。无咎。

九三：良马逐，利艰贞，曰闲舆卫。吉。利有攸往。

六四：童牛之牯。元吉。

六五：豶豕之牙。吉

上九：何天之衢。亨。

䷓(震下艮上)：颐。观颐，自求口实。贞吉。(观颐，自求口实。)

初九：舍尔灵龟，观我朵颐。凶。

六二：颠颐，拂经于丘颐。征凶。

六三：拂颐。贞凶。十年勿用，无攸利。

六四：颠颐。吉。虎视眈眈，其欲逐逐。无咎。

六五：拂经。居贞吉。不可涉大川。

上九：由颐。厉，吉。利涉大川。

䷛(巽下兑上)：大过：栋桡。亨。利有攸往。(亨。)

初六：藉用白茅。无咎。

九二：枯杨生稊。老夫得其女妻。无不利。

九三：栋桡。凶。

九四：栋隆。吉。有它，吝。

九五：枯杨生花。老妇得其士夫。无咎，无誉。

上六：过涉灭顶。凶，无咎。

䷜(坎下坎上):习坎。有孚维心。亨。行有尚。

初六:习坎，入于坎窞。凶。

九二:坎有险，求小得。亨。

六三:来之坎坎，险且枕，入于坎𡵗。凶。勿用。

六四:樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖。终无咎。

九五:坎不盈，祗既平。无咎。

上六:系用徽纆，置于丛棘，三岁不得。凶。

䷝(离下离上):离。畜牝牛。吉。利贞，亨。(畜牝牛。吉)

初九:履错然，敬之。无咎。

六二:黄离。元吉。

九三:日昃之离。不鼓缶而歌，则大耋之嗟。凶。

九四:突如其来如，焚如，死如，弃如。凶。

六五:出涕沱若，戚嗟若。吉。

上九:王用出征，有嘉折首，获匪其醜。无咎。

䷞(艮下兑上):咸。取女。吉，亨。利贞。(取女。吉。)

初六:咸其拇。亨。

六二:咸其腓。凶。居，吉。

九三:咸其股，执其随。往吝。

九四:憧憧往来，朋从尔思。贞吉，悔亡。(憧憧往来，朋从尔思。)

九五:咸其脢。无悔。

上六:咸其辅、颊、舌。无咎。

䷟(巽下震上):恒。恒其德。亨，无咎。利贞。利有攸往。

初六:浚恒。贞凶。无攸利。

九二:不恒其德。悔亡。

九三：不恒其德，或承之羞。贞吝。

九四：田无禽。悔。

六五：恒其德。贞，妇人吉，夫子凶。

上六：振恒。凶。

䷌ (艮下乾上)：遁。执之用黄牛之革。亨。小利贞。

初六：遁尾。厉。勿用有攸往。

六二：执之用黄牛之革，莫之胜说。小利贞。

九三：系遁，有疾厉，畜臣妾。吉。

九四：好遁。君子吉，小人否。

九五：嘉遁。贞吉。

上九：肥遁。无不利。

䷡ (乾下震上)：大壮。藩决不羸，壮于大舆之輹。利贞，吉。

初九：壮于趾，有孚。征凶。（有孚。）

九二：有孚。贞吉。

九三：小人用壮，君子用罔，羝羊触藩，羸其角。贞厉。（羝羊触藩，羸其角。）

九四：藩决不羸，壮于大舆之輹。贞吉，悔亡。（藩决不羸，壮于大舆之輹。）

六五：丧羊于易。无悔。

上六：羝羊触藩，不能退，不能遂。无攸利，艰贞吉。

䷢ (坤下离上)：晋。康侯用锡马蕃祉，昼日三接。吉。

初六：晋如摧如。贞吉。罔孚裕。无咎。

六二：晋如愁如。贞吉。受兹介福于其王母。

六三：众允。悔亡。

九四：晋如鼫鼠。贞厉。

六五：失得勿恤。悔亡。（失得勿恤。）往吉，无不利。

上九：晋其角，维用伐邑。厉，吉，无咎，贞吝。

䷢（离下坤上）：明夷：箕子之明夷。利艰贞。

初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不依，有攸往，主人有言。无咎。

六二：明夷，夷于左股，用拯马壮。吉。

九三：明夷于南狩，得其大首。不可疾贞。

六四：入于左腹，获明夷之心，于出门庭。吉。

六五：箕子之明夷。利贞。

上六：初登于天，后入于地。不明，晦。（初登于天，后入于地。）

䷤（离下巽上）：家人。无攸遂，在中馈。吉。利女贞。

初九：闲有家。悔亡。

六二：无攸遂，在中馈。贞吉。

九三：家人嗃嗃。悔，厉，吉。妇子嘻嘻，终吝。

六四：富家。大吉。

九五：王假有家，勿恤。吉。

上九：有孚威如。终吉。

䷥（兑下离上）：睽。匪寇婚媾。小事吉。

初九：（悔亡。）丧马勿逐，自复。悔亡。见恶人。无咎。

九二：遇主于巷。无咎。

六三：见舆曳，其牛掣，其人天且劓。无初有终。

九四：睽，遇元夫，交孚。厉，无咎。

六五：（悔亡。）厥宗噬肤。悔亡。往，何咎？

上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇

婚媾。往遇雨则吉。

䷋(艮下坎上):蹇。往蹇来硕。贞吉。利西南,不利东北;利见大人。(贞吉。)

初六:往蹇,来誉。亨。

六二:王臣蹇蹇,匪躬之故。无咎。

九三:往蹇来反。吉。

六四:往蹇来连。亨。

九五:大蹇,朋来。贞吉。

上六:往蹇,来硕。吉。利见大人。

䷧(坎下震上):解。(利西南。)无所往,其来复。吉。有攸往,夙吉。利西南。

初六:柔顺。无咎。

九二:田获三狐,得黄矢。贞吉。

六三:负且乘,致寇至。贞吝。

九四:解而拇,朋至斯孚。亨。

六五:君子维有解。吉。有孚于小人。

上六:公用射隼,于高墉之上,获之。无不利。

䷨(兑下艮上):损。有孚。元吉。无咎。可贞。利有攸往。曷之用?二簋可用享。

初九:已事遄往。无咎。酌损之。

九二:弗损益之。利贞。征凶。(弗损益之。)

六三:三人行,则损一人;一人行,则得其友。亨。

六四:损其疾,使遄有喜。无咎。

六五:或益之十朋之龟,弗克违。元吉。

上九:弗损益之。无咎。贞吉。利用攸往,得臣无家。

䷩(震下巽上):益。有孚惠心，勿问。吉。利有攸往；利涉大川。

初九：利用为大作。元吉，无咎。

六二：或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。王用亨于帝。吉。

六三：益之用凶事。无咎。有孚中行，告公用圭。

六四：中行，告公从。亨。利用为迁国。

九五：有孚惠心，勿问。元吉。有孚惠我德。

上九：莫益之，或击之，充心勿恒。凶。

䷀(乾下兑上):夬。扬于王庭，孚号。有厉。告自邑，不利即戎，利有攸往。

初九：壮于前趾，往不胜。为咎。

九二：惕号，莫夜有戎，勿恤。无悔。

九三：壮于頄。有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠。无咎。

九四：臀无肤，其行次且。牵羊悔亡，闻言不信。凶。

九五：苋陆夬夬，中行。无咎。

上六：无号。终有凶。

䷵(巽下乾上):姤。女壮。无咎。勿用取女。

初六：系于金柅。贞吉。有攸往。羸豕蹢躅。见凶。（羸豕蹢躅。）

九二：包有鱼。无咎。不利宾。

九三：臀无肤，其行次且。厉，无大咎。

九四：包无鱼。起凶。

九五：以杞包瓜，含章，有损自天。吉。

上九：姤其角。吝，无咎。

䷁(坤下兑上):萃。王假有庙。亨,利贞。利见大人。(亨,利贞。)用大牲。吉。利有攸往。

初六:有孚不终,乃乱乃萃,若号,一握为笑,勿恤。往无咎。

六二:孚乃利用禴。引吉,无咎。(孚乃利用禴。)

六三:萃如,嗟如。无攸利,往无咎,小吝。

九四:聚众。大吉,无咎。

九五:萃有位。无咎。匪孚。元永贞,悔亡。

上六:赍咨涕洟。无咎。

䷭(巽下坤上):升。南征。吉,元亨。利见大人。(南征。吉。)

初六:允升。大吉。

九二:孚乃利用禴。无咎。

九三:升虚邑。亨。

六四:王用亨于岐山。吉,无咎。

六五:升阶。贞吉。(升阶。)

上六:冥升。利于不息之贞。

䷮(坎下兑上):困。有言不信。亨。贞大人吉,无咎。(有言不信。)

初六:臀困于株木,入于幽谷,三岁不覿。凶。

九二:困于酒食,朱紱方来。无咎。利用亨祀。征凶。(无咎。)

六三:困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻。凶。

九四:来徐徐,困于金车。吝,有终。

九五:劓刖,困于赤紱,乃徐有说。无咎。利用祭祀。

上六:困于葛藟,于臲卼。曰动悔,有悔;征吉。

䷯(巽下坎上):井。改邑不改井,无丧无得,往来井井。汔至,亦未繙井,羸其瓶。凶。

初六:井泥不食,旧井无禽。凶。

九二：井谷射鲋，瓮敝漏。厉。

九三：井渫不食，为我心恻，可以汲。王明，并受其福。吉。

六四：井甃。无咎。

九五：井冽，寒泉食。吉。

上六：井收勿幕，有孚。元吉。

䷰(离下兑上)：革。己日乃孚。元亨，利贞。悔亡。

初九：巩用黄牛之革。亨。

六二：己日乃革之。征吉，无咎。

九三：革言三就，有孚。征凶；贞厉。(革言三就，有孚。)

九四：(悔亡。)有孚。悔亡。改革。吉。

九五：大人虎变，未占有孚。吉。

上六：君子豹变，小人革面。征凶。居贞吉。

䷱(巽下离上)：鼎。鼎玉铉。元吉，亨。

初六：鼎颠趾。利出否。得妾以其子。无咎。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即。吉。

九三：鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨亏悔。终吉。

九四：鼎折足，覆公餗，其形渥。凶。

六五：鼎黄耳，金铉。亨、利贞。

上九：鼎玉铉。大吉，无不利。

䷲(震下震上)：(亨。)震来虩虩，笑言哑哑；震惊百里，不丧匕鬯。亨。

初九：震来虩虩，后，笑言哑哑。吉。

六二：震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。吉。

六三：震苏苏，震行。无眚。

九四：震遂泥。厉。

六五：震往来厉，亿无丧，有事。无咎。

上六：震索索，视矍矍。征凶。震不于其躬，于其邻。无咎。婚媾有言。

䷥(艮下艮上)：艮。艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。无咎。

初六：艮其趾。无咎。利永贞。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。无咎。

九三：艮其限，列其夤，厉薰心。凶。

六四：艮其身。无咎。

六五：艮其辅，言有序。悔亡。

上九：敦艮。吉。

䷴(艮下巽上)：渐。女归。吉。利贞。

初六：鸿渐于干。小子厉，有言，无咎。

六二：鸿渐于盘，饮食衎衎。吉。

九三：鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利御寇。

六四：鸿渐于木，或得其桷。无咎。

九五：鸿渐于陵。妇三岁不孕，终莫之胜。吉。

上九：鸿渐于阿，其羽可用为仪。吉。

䷵(兑下震上)：归妹。女承筐无实。征凶。无攸往。

初九：归妹以娣。跛能履。征凶。

九二：眇能视。亨。利幽人之贞。

九三：归妹以须，反归以娣。无咎。

九四：归妹愆期，迟归有时。亨。

六五：帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良，月几望。吉。

上六：女承筐无实，士刲羊无血。凶。无攸往。

䷶(离下震上):丰。(亨。)王假之，勿忧。亨。宜日中。

初九:遇其配主。虽旬无咎。往有尚。

六二:丰其蔀，日中见斗，往得疑疾，有孚发若。吉。

九三:丰其沛，日中见沫，折其右肱。无咎。

九四:丰其蔀，日中见斗，遇其夷主。吉。

六五:来章，有庆誉。吉。

上六:丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿。凶。

䷷(艮下离上):旅。旅即次，怀其资，得童仆。小亨。旅贞吉。

初六:旅琐琐，斯其所取灾。凶。

六二:旅即次，怀其资，得童仆。贞吉。

九三:旅焚其次，丧其童仆。贞厉。

九四:旅于处，得其资斧，我心不快。吝。

六五:射雉，一矢亡，终以誉命。利贞。

上九:鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易。凶。

䷶(巽下巽上):巽。巽在床下，用史巫纷若。小亨。利有攸往；利见大人。

初六:进退。无咎。利武人之贞。

九二:巽在床下，用史巫纷若。吉，无咎。

九三:频巽。吝。

九四:用获三品。悔亡。(用获三品。)

九五:(贞吉，悔亡，无不利)。① 无初有终，先庚三日，后庚三日。吉

上九:巽在床下，丧其资斧。贞凶。

① 这里的占断辞多余，应删。

䷹(兑下兑上):兑。和兑。亨，利贞。

初九:和兑。吉。

九二:孚兑。吉，悔亡。

六三:来兑。凶。

九四:商兑未宁，介疾有喜。吉。

九五:孚于剥。有厉。

上六:引兑。吉。

䷺(坎下巽上):涣。(亨。)王假有庙。亨。利涉大川。(利贞)①

初六:用拯马壮。吉。

九二:涣奔其机。悔亡。

六三:涣其躬。无悔。

六四:涣其群。元吉。涣有丘，匪夷所思。

九五:涣汗其大号，涣王居。无咎。

上九:涣其血去，逖出。无咎。

䷻(兑下坎上):节。(亨。)苦节。亨。不可贞。

初九:不出户庭。无咎。

九二:不出门庭。凶。

六三:不节若，则嗟若。无咎。

六四:安节。亨。

九五:甘节。吉。往有尚。

上六:苦节。贞凶，悔亡。

① 多余，应删。

䷗(兑下巽上):中孚。豚鱼。吉。利涉大川。(利贞。)^①

初六:虞。吉。有他不燕。

九二:鹤鸣在阴,其子和之;我有好爵,吾与尔靡之。亨。

六三:得敌,或鼓或罢,或泣或歌。利贞。

六四:月几望,马匹亡。无咎。

九五:有孚挛如。无咎。

上九:翰音登于天。贞凶。

䷛(艮下震上):小过。飞鸟遗之音,不宜上,宜下。大吉。亨,利贞。可小事,不可大事。(飞鸟遗之音,不宜上,宜下,大吉。)

初六:飞鸟。以凶。

六二:过其祖,遇其妣;不及其君,遇其臣。无咎。

九三:弗过防之,从或戕之。凶。

九四:弗过遇之,往厉必戒。无咎。(弗过遇之,往厉必戒。)勿用永贞。

六五:密云不雨,自我西郊。公弋,取彼在穴。无咎。

上六:弗遇过之,飞鸟离之。凶,是谓灾眚。

䷿(离下坎上):既济。曳其轮,濡其尾。亨,小利贞,初吉终乱。

初九:曳其轮,濡其尾。无咎。

六二:妇丧其茀,勿逐,七日得。亨。

九三:高宗伐鬼方,三年克之。吉。小人勿用。

六四:繻有衣袽,终日戒。无悔。

九五:东邻杀牛,不如西邻之禴祭,实受其福。利贞。

① 多余,应删。

上六：濡其首。凶。

䷿(坎下离上)：未济。(亨。)小狐汔济，濡其尾。亨，无攸利。

初六：濡其尾。吝。

九二：曳其轮。贞吉。

六三：未济。征凶。利涉大川。

九四：震用伐鬼方，三年有赏于大国。贞吉，悔亡。(震用伐鬼方，三年有赏于大国。)

六五：君子之光，有孚。吉，无悔。(君子之光，有孚。吉)

上九：有孚于饮酒。无咎。濡其首，有孚失是。凶。

后 记

《周易》体现着在它产生时代的人类最高思维水平和最广泛的认知成果,包括天文、地理、气象、农、牧、渔、医、政治、军事、交通、家事等关于自然和社会的渊博知识,特别是,朴素地把握到自然和社会(天、地、人)一般规律:阴阳之道。

以实践检验为真的现代辩证法理论和自然科学与社会科学理论为方法论,为思维工具,来分析和认识《周易》,会从它由观察现象,由外部认识世界所总结的知识中,发现许多宝贵的、合理的“内核”,对我们今日认识世界有多方面的重要启示。我在学习《周易》的过程中发现,《周易》体现着中国逻辑思维发展的规律,是从行为逻辑转化为思维逻辑,从形象思维过渡到抽象思维,并且是普通思维及其逻辑与朴素辩证思维及其逻辑的结合。《周易》的辩证符号系统与现代辩证逻辑思维形式,有着内在联系。《周易》关于认识论、方法论和逻辑学范畴的思想,都是中国乃至世界认识论、方法论和逻辑范畴思想的先河。《周易》的哲学在于指导人生,在于按规律办事,在于世界协和。

重庆工业管理学院的杨通勉老师,说是得到我写的《易经的辩证符号系统》的“点化”(并在现代科学,如心理学、EEG 分析理论等的指导下,结合实际经验知识),从而建立起她的人工智能机“YEP 专家系统”,在两年多的运行中,对全国和省的乒乓球运动员 128 人次的预测,其准确率为 75%左右,并且得到四川省运动技术学院专家的正式鉴定:该系统在“小球系乒乓女队”的科学训练和赛前准备中,其“预测准确性达 75%”,“该系统科学性强,有先进实用性”。这个系统是辩证思维的系统,是辩证逻辑的系统。这

就是说:《周易》的朴素辩证思维及其逻辑形式,对于人工智能机的创新和发展,具有应该受到重视的启示意义。

但是,我不同意那种神化《周易》的思想,宣扬所谓按照《周易》的占筮,就能得到千真万确的“预测”成果,就能“算”准“八字”,我对此表示怀疑!《周易》的占筮就是在当时,也不具有测准未来的充足条件。它的八卦符号系统及其系辞,只是具有合理的“内核”,对我们具有启示的意义,并不具备测准未来的科学知识和完善的推理形式。因此,研究《周易》,要坚持实事求是的、历史的、辩证的态度和方法,排除那些迷信古人、崇尚天命的谬误,使继承和弘扬我国古代文化的工作,沿着正确的、宽广的道路前进!本书只是一个老学生的学习心得,对《周易》难免有误解和偏离实际之处,尚望读者和方家指教。

安徽人民出版社是我的老朋友了。本书的出版得到郭明刚同志的关怀;章节的安排和“易碎”文字的修改,得到丁怀超同志的精心设计与匠心独运。在此,我表示深深的谢意。

作 者

1992年7月1日于南京大学